اللغة العربية

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية

العربية



العدد الخامس عشر- صيف 2006

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية



العدد الخامس عشر – صيف 2006



اللغة العربية

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية.

المدير المسؤول: د. محمد العربي ولد خليفة رئيس المجلس

رئيس التحرير: د. مختار نويوات

تصفيف ورقن: أمال زواني

مجلة اللغة العربية

دورية تعنى بقضايا اللغة العربية وترقيتها يصدرها المجلس الأعلى للغة العربية.

المجلة منبر حر، وليس كل ما ينشر فيها معبرا بالضرورة عن موقف المجلس

قواعد النشر

- التقيد بالمعايير العلمية والأكاديمية المتعارف عليها: كالتوثيق.
- أن تكون الأعمال أصيلة لم يسبق نشرها من قبل.
- ترسل النصوص مرفقة بقرص مسجل بإسم رئيس المجلس أو رئيس التحرير على العنوان المذكور أدناه.
- أن توضع الهوامش والمراجع في آخر المقالة.
- المقالات التي ترد إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.

التحرير والمراسلة : المجلس الأعلى للغة العربية
شارع فرانكلين روزفلت – الجزائر
ص.ب. 575 ديدوش مراد – الجزائر
الهاتف : 25 /24 07 23 21 (00213)
الناسوخ : 07 07 23 21 (00213)
الترقيم الدولي الموحد للمجلاّت (ر.د.م.م) : 12 11 _ 75 35
الإيداع القانوني : 02 7/20

محتـــويات العـــدد

كلمة رئيس التحرير

د. مختار نويوات

شهر نيسان/ أفريل ويوم العلم ! وذكريات وملتقيات واحتفال بالأمجاد الخالدين الواقفين حياتهم على خدمة الوطن وإعلاء كلمة الحق فيه ونشر الثقافة في دياره ! وتكريم للإبداع الأدبي ! رعاها فخامة رئيس الدولة بمناسبة زيارته لقسنطينة، مدينة العلم ومدينة عبد الحميد ابن باديس، وباشر بعضها بنفسه.

ذلك ما جعلني أجيب، على استحياء، طلب بعض زملائي من المجلس الأعلى، فأذكر بعالم جزائري فذّ كاد الناس ينسونه لأنهم لا يعرفون إلا القليل من حياته وأعماله العلمية، ذلك هو محمد ابن أبي شنب الذي أعطى المثل في اكتساب المعرفة ونشرها وفي البحث العلمي الدؤوب ففرض نفسه على العالم بآثاره ومآثره.

ولد محمد بن العربي في 12 رجب/ 16 أكتوبر 1869 بقرية تقبو بالقرب من المدية وتوفي بالجزائر العاصمة في 27 شعبان 8/1347 فبراير 1929، أسلافه من مدينة بروسا /بورسا، بآسيا الصغرى؛ وكانت في القرن الثامن الهجري، وقبل فتح القسطنطينية، عاصمة للدولة العثمانية، نزح بعضهم إلى مصر ثم إلى الجزائر وبها استقر وأعقب.

أصهر العربي ابن أبي شنب إلى آل باشتارزي وهم من تركيا أيضا فولد له محمد وكان يفلح أرضا بالقرب من المدية. ولما بلغ محمد الخامسة أو السادسة من عمره أدخل أحد كتاتيب قريته فحفظ ما تيسر له من القرآن، وانتقل إلى مدرسة ابتدائية فرنسية ثم إلى معهد ثانوي بالمدية، وأرسل إلى مدرسة المعلمين ببوزريعة فأحرز بعد سنة واحدة شهادة التعليم، وعين ، سنة 1888 ولما يتجاوز التاسعة عشر من عمره، مدرسا لغة الفرنسية بقرية تامجارت البدوية، على ثلاثين كلم من

المدية، وبعد أربع سنوات من التعليم بها، نقل إلى مدرسة الفاتح بالقصبة، حيث قضى ست سنوات فتحت له آفاق المستقبل، ورسمت له معالم حياته، ومكنته من إثبات عبقريته وإبراز مواهبه الفكرية وأغزر بها من مواهب !

كان يعلم الفرنسية بالقصبة لأبناء " الأهالي" ويكون نفسه في آن واحد. كان يجمع بين تحسين مستواه في الفرنسية فيختلف إلى الثانوية بين الرغبة في اكتساب اللغة العربية وآدابها فلا يفارق المسجد ومدرسة الآداب، ويتابع الدروس الشخصية. وأدرك في عهد مبكر وفي ظروف حالكة فائدة التفتح على العالم الخارجي مع المحافظة على الأصالة.

درس العربية والبلاغة والتوحيد والحديث وأنساب العرب والمنطق الصوري والفارسية والعبرية والتركية واللاتينية والإسبانية والألمانية، وترشح لنيل القسم الأول من شهادة الباكالوريا فنجح لأول وهلة. وأصيب بالجدري فعاقه المرض عن المشاركة في القسم الثاني من الباكالوريا، فعدل عنه إلى ما كان يدعى "الشهادة التكميلية في العربية" (brevet d'arabe) ثم إلى "الشهادة العليا في العربية" (diplôme d'arabe).

ومن أساتذته الشيخ عبد الحليم بن سماية، وابن سديرة، وحبر لزمه طويلا ليأخذ عنه العبرية، وأساتذة جامعيون فرنسيون أشهرهم كات وفانيان وباسي. وفي هذه الفترة عوض مدة سنة أستاذه ابن سديرة بمدرسة الآداب. وفي 22 من شهر مايو سنة 1898 عين أستاذا بمدرسة قسنطينة، وبها درس قواعد اللغـــة

العربية والأدب والفقه، وفي سنة 20 من نيسان /أبريل انتقل إلى مدرسة الجزائر العاصمة وبها بقي إلى سنة 1926 يدرس العروض والترجمة. وفي عام 1904، تطوع لشرح نصوص من صحيح البخاري، في مسجد السفير بالقصبة.

أسست جامعة الجزائر سنة 1908 فعين محاضرا بها في كلية الآداب مع احتفاظه بمنصبه في المدرسة، وهناك ظهرت عبقريته وسعة أفقه ومقدرته الفائقة في التعليم العالي والبحث العلمي المتعدد الجوانب، العميق الأثر، وفي وفرة إنتاجه. وفرض نفسه في الجامعة فكان عدد المستمعين إلى محاضراته في تزايد مستمر. وذاع صيته في الأقطار العربية وفي الغرب، وتوثقت الصلة بينه وبين العلماء العرب والمستشرقين فكان يراسل الكثير ممن عرفوه في المؤتمرات العلمية العالمية ومن خلال دراساته. راسل بصفة خاصة مستمرة الإسبانيين كوديرا وبلاسيوس، والإيطالي غريفيني، والروسي كراتشوفسكي، والمصري أحمد تيمور، والتونسي حسن حسني عبد الوهاب، وبعض رفاقه من المجمع العلمي بدمشق، وكثيرا من علماء المغرب الأقصى.

عرف فضله فانتخب سنة 1920 عضوا في المجمع العلمي بدمشق، وحرر رسالة نال بها دكتوراه الدولة بجامعة الجزائر(1922). وبعد ذلك بقليل خلف رونيه باسي (R.Basset) على كرسي اللغة العربية وآدابها(1924). وفي سنة 1928 انتدبته جامعة الجزائر لتمثيلها في مؤتمر المستشرقين بأوكسفورد.

أما آثاره فغزيرة متنوعة، جمعت بين التربية وفن التعليم، والحديث والفقه والأدب، فصيحه وعاميه، وقواعد العربية والعروض وتصنيف المعاجم وجمع الأمثال والتاريخ وعلم الاجتماع وتحقيق التراث ونشره وترجمته. وقد أحصينا منها سبعة وخمسين أثرا ما بين بحث قصير وتأليف يبلغ الثلاثة مجلدات مثل "كتاب الأمثال في الجزائر والمغرب" بالمعنى القديم للفظ المغرب. أضف إليها البحوث الستين التي نشرت في دائرة المعارف الإسلامية القديمة. وسنعرف بهذه الآثار في عدد آخر من المجلة لأن "كلمة الافتتاح" لا تناسبها ولأنها في حاجة إلـــــــى

بعض التفصيل. أما دائرة المعارف الإسلامية الجديدة التي أخذنا عن نصها الفرنسي جل المعلومات الواردة في هذه الكلمة فخصته بمقال واف وذكرت أهم المراجع التي اعتمدها محرر المادة.

ذكاء وقاد، وطموح قل نظيره، وعزيمة راسخة، ورغبة في المعرفة بعيدة المرامي، وعمل دؤوب لا ينال منه تعب لما رزق صاحبه من بنية جسدية قوية وعزيمة راسخة وإخلاص للمبادئ، ذلك ما يميز محمد ابن أبي شنب بالعاصمة : "مات محمد فأيقن زملاؤه وشركاؤه في الصنعة أنهم فقدوا بفقده ركنا من أركان العلم الصحيح وعلما من أعلام التاريخ الصحيح ومثالا مجسما من الأخلاق العالية والخلال الرفيعة، لا ! بل فقدوا معيارا من أصدق المعايير لقيم الروايات وعينا لا تغر صاحبها بالسراب، لا! بل فقدوا عقلا هذبه العلم وعلما هذبه العقل فأنتجا خير النتاج، لا! بل فقدوا مثالا كاملا من حياة العمل والنشاط والعبادة للعلم والفناء في العلم"*.

* (مجلة الشهاب، الجزء 4، المجلد 5، ص. 7، ماي 1929).

الترجمة جسر الإثراء

المتبادل بين الثقافات *

د. محمد العربي ولد خليفة

جامعي

"نُقلت كتب الهند، وتُرجمت حكم اليونان، وحُوِّلت آداب فارس، من أمة إلى أمة ، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا(...) حتى شاهدنا بها ما غاب عنّا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، (لولا ذلك) لما حسن حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة، ولكلّ الحدّ وتبلّد العقل".

(الجاحظ، كتاب الحيوان–ج–1)

ازدهرت الترجمة في العالم العربي والإسلامي في الفترة ما بين القرن الأول والرابع الهجري وبلغت أوجها في العهد العباسي الأول حيث شهدت انطلاقة منقطعة النظير لنقل التراث الفلسفي والعلمي والأدبي لفارس واليونان والهند.

أسفر ذلك الحوار الثقافي الكثيف مع الحضارات القديمة ، على نهضة فكرية تبنتها أو شجعتها الدولة، وظهرت تيارات فلسفية، وفرق دينيـــــــة

* أُلقي في الملتقى الدولي عن دور الترجمة في التبادل والتفاعل بين الثقافات الذي انعقد في بيروت. سبتمبر 2005 بدعوة من مؤسسة الفكر العربي.

تنادي بأهمية العقل في التعليل والتحليل والتفسير كما هو الحال عند المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين الذين لم يروا أي تعارض بين أصول العقيدة والرجوع إلى العقل لاستقراء ظواهر الطبيعة وتوصيف أحول الدولة والمجتمع، وأسفر ذلك التلاقح عن طفرة سريعة وواسعة في علوم العقل والنقل، تواصلت لعدّة قرون وبلغت أوجها في مراكز الإشعاع الحضاري في المشرق والمغرب بما فيه الأندلس.

لقد انطلقت الشعلة الرئيسية من رسالة الإسلام في منطقة هي مهبط الأديان ومهد الحضارات الأولى، فأوقدت جذوة العرفان الروحاني وأطلقت العنان للعقل وشرّعت الحقوق الأساسيّة للإنسان وأبطلت الفوارق المبنية على الجنس والعرق والنسب.

رافق ذلك النقل المتواصل لعيون التراث الإنساني إلى العربية تسامح بين المذاهب والملل والنحل في إمبراطورية مترامية الأطراف تمتد على ثلاث قارات، وتعجّ بالأعراق والأديان والتقاليد الثقافية والألسن، وقد خصص الأستاذ **آدم ميتز** جزءا من دراسته الهامة عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع لمسألة التسامح في تلك الفترة وأشار إلى أن الدولة الإسلامية هي نموذج في التاريخ حَكَم فيها غير العرب وغير المسلمين العرب والمسلمين.

ليس في النّية رسم صورة مثالية لتلك الفترة الاستثنائية فقد عرفت حركة الترجمة ردود فعل متباينة فقد اعترض عليها البعض حرصا على نقاء العقيدة ورأوا فيها مدخلا للزندقة والانحراف، ومن الإنصاف أن لا نضع كل الفقهاء والفلاسفة من أبي **الحسن الماوردي** إلى **ابن رشد الحفيد**، في قائمة المعترضين أو المشاركين.

كما أُعترض عليها البعض الآخر، بحجة حماية اللغة العربية من الدخيل من الكلمات وحفاظا على خصائصها الأسلوبية وجماليتها التعبيرية، كما حذّر الجاحظ من ذلك في بيانه وتبيينه، وكثير ممن جـــــــــــاءوا

بعده حتى عصرنا الراهن مع العلم أن الجاحظ استفاد من جهود الترجمة في آثاره العلمية والأدبيّة.

حدثت نفس الحركة أثناء الإرهاصات الأولى للنهضة الأوروبية، في اتجاه معاكس، أي ترجمة التراث العلمي والفلسفي من العربيّة إلى العبرية واللاتينية في حركة تواصلت لأكثر من ثلاثة قرون، وبينما كان العالم العربي والإسلامي، مشرقا ومغربا، يتدحرج نحو الركود والانغلاق وتنتشر فيه الفتن وحروب الطوائف، ويتراجع على كل الجبهات، عكفت أروبا في إماراتها وممالكها على ترجمة آلاف الآثار واستعادت روائع التراث العلمي والفلسفي الإغريقي، بعد أن غطى عليه غبار الجهل والنسيان لأمد طويل.

يمكن القول بأن التراجمة في العهد الإسلامي الزاهر ضمنوا تواصل المعرفة بين العالمين القديم والحديث، ومن المعروف أن الكثير منهم من غير العرب والمسلمين، ولكنهم شاركوا بفعالية في حضارة كانت تتصدر موكب الحداثة والاتصال المتسامح، بمقاييس تلك المرحلة من التاريخ.

من المهم كذلك الإشارة إلى أهمية حركة الاستشراق في التفاعل بين الثقافات الأروبية (بما فيها روسيا ثم الإتحاد السوفياتي لاحقا)، والعربية الإسلاميّة، وبغض النظر عما وراء حركة الاستشراق من أهداف جيو – سياسية تبتغي التوسع والهيمنة، ومهما كانت التأويلات والاستغلال السياسي لأعمال المستشرقين، وما انتهى إليه بعضه من أحكام عن "عقلية" سكان المنطقة ومجتمعاتهم ونزعة الاستعلاء ودوافعه الاثنوسانترية التي ترجع إلى صدامات قديمة، فإنه لا يمكن إنكار ما أضافه المستشرقون من مناهج ومقاربات وحتى إيقاظ ذاكرتنا وإعادة إحياء تراث علماء وفلاسفة من أعلى طراز مثل **اُبن خلدون واُبن عربي واُبن الهيثم والخوارزمي**.... الذين بقوا نسيا منسيا حتى تُرجمت أثارهم ودُرست مؤلفاتهم في أروبا.

لقد وجه الأكاديمي، فقيد الفكر الجسور **إدوارد سعيد** نقدا شديدا لحركة الاستشراق في كتابين من أهم المدونات في الموضوع، هما "الاستشراق"، و"الثقافة والامبريالية"، وهو بلا ريب محقّ فيما ذهب إليه، إذا وضعنا آراءه في سياق الموجة المضادة التي تنذر بصراع الحضارات وقنابله الموقوتة في الفكر الأرو-أمريكي والإجحاف والنكران الذي تتعرض له المنطقة من قبل بعض النخب الفكرية والسياسية الغربية التي أصدر بعضها أمريّة تنهي التاريخ وتستخّف بالتراكم المعرفي الذي ساهمت فيه أمم وشعوب متعاقبة عبر حقب التاريخ.

استعادت حركة الترجمة بعض حيويتها بعد سبات عميق، واعتبرت من مؤشرات بداية النهضة العربية في العشرينات الأولى من القرن التاسع عشر، واتجهت إلى إرسال البعثات لإتقان اللغات الأوروبية وكان لمحمد علي حاكم مصر قصب السبق من الناحية التنظيمية والمؤسساتية، وهناك مجهودات هامة ظهرت في عدد من بلاد المنطقة ومنها أقطار الشام والمغرب العربي، وقد شهدت بدايات القرن العشرين تصاعد النزعة القومية ضد ما يسمى التتريك، وما يتطلبه ذلك من عناية بالعربية وتغذيتها بالمصطلحات والتعابير التي أشاعتها الصحافة على نطاق واسع.

وفي الجزائر بالذات التي كانت ترزح تحت الاحتلال الاستيطاني قام الأمير عبد القادر بمحاولات للاقتباس والتحديث سرعان ما أجهضتها إدارة الاحتلال، كما حاول بعض أفراد النخبة أو ما سّموا بالمتطورين (évolués) ابتداء من النصف الثاني من القرن 19 نقل المناهج التعليمية وترجمة بعض النصوص الأدبية، قبل أن يتجه العديد منهم إلى الدفاع عن قضيتهم الوطنية والتعريف بها باللغة الفرنسية وخاصة في الفترة ما بين الحربين وما تلاها.

إنّ كابوس الاحتلال الذي جثم على صدر الجزائر جعل الأغلبية من النخبة الوطنية القليلة العدد، ترفض التفاعل مع ثقافته الحديثة والمتفوقــــــــة

إذا كانت تستهدف الاستدراج نحو الذوبان وطمس الهويّة العربيّة الإسلاميّة للجزائر.

على الرغم من أن ازدهار حركة الترجمة، علامة لا تخطئ على التفاعل الثقافي، وأحد بوادر النهضة ، فإنها ليست إلاّ رافدا لها، فالنهضة إما أن تكون شاملة لمختلف هياكل الدولة والمجتمع أو لا تكون، وفي دروس النهضة الأوروبية ما يؤكد ذلك، فقد التقى فيها الإصلاح الديني وصعود البرجوازية أو ثقافة المقاولة، كما يسميها "ماكس فيبر" وتولت قيادتها نخب فكرية وسياسية في السلطة أو حولها، توصلت إلى نشر مفاهيم العلم والتعامل مع التقانة أساس حركة التصنيع والاختراع المتواصلة إلى اليوم، وتَوسُّع المدينة على حساب الريف، وظهور قيم جديدة تسوس العلاقات بين الأفراد والجماعات، وتقبل الناس بلا إكراه لأسلوب أو فن جديد للحياة (Art de vivre.

قام العديد من الباحثين والمؤسسات الوطنية والبيْن عربية والدولية، بتقييم وجرد حصائل الترجمة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، واتفق أغلبهم على أنها من حيث الكم حصائل هزيلة، بالمقارنة بعدد من البلدان النامية أو التي هي بصدد الإقلاع(Emérgents)، ومن آخرها تقرير التنمية البشرية في البلاد العربيّة، وهو يثير حتى بعد التعديلات التي أدخلت عليه الكثير من الحسرة والأسى على العزلة المعرفية التي تعاني منها مجتمعاتنا، والعالم يعبر من قرن إلى قرن، فيه من البشائر بقدر ما فيه من الإنذارات عن سطوة العلم والتكنولوجيا في عصر الجينوم والهندسة الوراثية والاكتشافات المتلاحقة للعالمين الأكبر(Macro) والأصغر(Micro).

لا شك أن شرائح من مجتمعاتنا قد تأثرت بالمنتوج الثقافي المنقول إلى العربية أو الذي تتلقاه مباشرة عبر الصوت والصورة، أو المكتوب في لغته الأصيلة، ولكنه تأثر في أغلبه استهلاكي، مصحوب أحيانا بالانبهـــــــــار،

وأحيانا أخرى بالنفور من الثقافة الأصلية التي توصف بالمتخلفة أو التقليدية والرغبة في الهروب إلى الآخر وانتحال أفكاره وسلوكاته، بدل استيعابها والانطلاق منها لتوطين المعرفة والتحكّم في التقانة ثم إنتاجها، كما هو الحال في بلدان ما يعرف بالنمور الآسيوية.

إن التفاعل الثقافي بين ثقافتين يكون أساسا عن طريق الأخذ والعطاء، أو على الأقل التمهيد للعطاء، كما حدث في عصر النهضة الأوروبية، وما أعقبه من إشراقات الأنوار التي شملت غرب أروبا كلها وليس فرنسا فحسب، وأنتج قسما هاما مما نسميه اليوم الثقافة العالمية (universelle) ومدوّناتها الكبرى في الفلسفة والعلم والأدب (Les classiques) وهي التي عبّدت الطريق إلى العولمة والشمولية وطوفانها الذي يغمر كوكب الأرض بعد أن وفرت التكنولوجيات وثورة الاتصالات الوسائط العابرة للمحيطات والقارات.

لا ينبغي عند تتبع التفاعل الثقافي، أن نستهين بالحركية الجارية في الجامعات ومراكز البحث ومؤسسات الترجمة المتناثرة هنا وهناك، وعلى الرغم من المصاعب الموضوعية التي يواجهها المختصون والمؤسسات المعنّية، وتجعل الحديث عن الترجمة أكثر من منجزات الترجمة نفسها، فإن القلق من الوضعية الراهنة يمثل خطوة أولى للخروج من النفق والدوران حول إشكالية النقل من وإلى العربية وحلّ معضلة الحوار والتفاعل مع الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها، أو البقاء عالة عليها أو ترديد مقولاتها أو القدح فيها والاكتفاء بلعنها من فوق المنابر ووسائط الإعلام.

بعد أكثر من نصف قرن على رحيل الكولونيالية المباشرة، فإن إرادة التقدم والتفاعل مع الثقافات والتحكم في لغاتها متوفرة بين شرائح عريضة في كل المجتمعات العربية، غير أن المردود المعرفي لا يرقى إلى مستوى حاجات بلداننا وطموحاتها، وما يجري في العالم من حولنا من تنافس مـن

أجل المكانة الدولية والتفوّق في تكوين وقود القوة وهو الثروة البشرية: المورد الوحيد المتجدد.

إننا في حاجة ماسة لوضع سياسة لإتقان لساننا العربي المبين وأخرى تعنى باللّغات العالمية ضمن إستراتيجيات وطنية وعربية طويلة المدى، لا تخضع للأهواء والتقلبات الطارئة، للتفاعل بثقة في النفس وذكاء مع روائع المنتوج الثقافي، لنكون فاعلين، وليس مجرّد منفعلين، نتعامل بردّ الفعل، وأحيانا بعد فوات الأوان.

نحن نرى مع الأستاذ أنور عبد المالك، أن الترجمة جسر ممتاز لتعويض أجيال الحاضر والمستقبل عمّا فاتنا من محطات قاطرة الحضارة المتسارعة وإمداد لغتنا العربية الجميلة برصيد لم تشارك فيه إلاّ بالنزر القليل طيلة القرون الخمسة الأخيرة، وإعادة تأسيس رأي عام ثقافي لا يكره الآخر ولا يخافه، قبل أن يتعرف عليه ويميّز بين غثه وسمينه.

يجد المتابع لواقع الترجمة وتأثيرها في تشكيل الخطاب الفكري العربي قائمة طويلة من المؤتمرات والندوات والمنشورات التي تصدرها هيئات الجامعة العربية ومعاهد أو كليات الترجمة التي لا تخلو منها أغلب الجامعات العربية، وهي تقدم في كل مرّة تشخيصا لجانب من إشكاليات ذلك الواقع أو تضع تقييما للحصيلة، ولكن التشخيص السريري (الاكلينيكي) ما يزال ينتظر العلاج الشافي.

إن المعاينة غير المرضية لا ينبغي ، تتوقف عند عمليات الإحصاء لما نقل إلى العربية حتى بداية هذا القرن، وهي معاينة تكشف في كل الأحوال عن مدى غياب مؤسسات الترجمة في منظوماتنا الثقافية العربية، بل ينبغي أن تشمل المعاينة كذلك الترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى، وهي تبدو أكثر نشاطا وأوسع نطاقا في الغرب، هذا فضلا عما يصدر هناك من دراسات استقرائية متخصصة في شؤون وشجـــــــون

عالمنا العربي تنشرها حوليات متخصصة، وأخرى تظهر في مجلات وصحف موجهة للجمهور الواسع.

لا شك أن لتلك الترجمات والمتابعات تأثير في نظرة وتعامل قادة الفكر والسياسة والرأي العام في الغرب مع بلادنا العربية، ونظرا لعدم التوازن في كم وكيف المنتوج الثقافي بين ضفتي المتوسط وما وراء المحيط، فإن المرجعية الغالبة تعود دائما للمنتوج الأقوى والأكثر غزارة.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن النهضة والإقلاع الحضاري عملية شاملة تقوم على مشروع ثقافي جسور تتبناه شرائح من النحب القيادية وتتولى إنجازه إرادة سياسية لا تتوقف في منتصف الطريق كما فعل خلفاء الأمير محمد علي حاكم مصر بعد وفاته، فإن التخلف أيضا حالة كلّية أو عامة تخدّر جسد الأمة وتعطل حراكه، وتبدّد طاقاته فيما لا يفيد من صراعات ومجادلات.

إن الترجمة باعتبارها الجسر الممتد بين الثقافات والأداة المثلى لتجاوز حاجز اختلاف الألسن وفواصل الزمان والجغرافيا، قد ساهمت بقدر كبير في التفاعل بين الثقافات في كل العصور، فلا توجد في أيّة ثقافة أو حضارة بداية من نقطة الصفر، قد تكون في حقبة معينة ثقافة مهيمنة وأخرى في حالة كمون، ولكنّ الثقافة التي تحمل راية المقدمة لا تستأصل جذور وخصائص الثقافة الكامنة، إلاّ في حالات ناذرة، مثل التطهير العرقي أو الإبادة الجماعية لأمة بأكملها، كما حدث على سبيل المثال في شمال أمريكا وأستراليا.

في بلادنا العربية ، وعلى الرغم من مرحلة المخاض العسير التي تعبرها الأمة، والأزمات والانشطارات الداخلية، فإن الطريق ليس مسدودا نحو مستقبل تصنعه بعقول وأيدي شبابها، إن موجة الإرهاب الحقيقي والإرهاب الذريعة وتيارات التطرف المتغطي بالإسلام دين الرحمة والتسامح، قد ساعدت على تنامي الكراهية والتخويف بالمسلميـــــــن

وبالإسلام كما هو الحال في أُدعاءات الإسلاموفوبيا والزينوفوبيا التي سوف تكون موجات عابرة على أغلب الظن.

لم يثبت أبدا أن التقدم والازدهار حِكْر على عرق أو ملّة أو حيّز جغرافي كما أن انطلاق التحديث من التراث والعقيدة لا يعني إلصاق أحدهما بالأخر بطريقة تلفيقية، أو لإرضاء هذه الجهة أو إغضاب تلك، ولكن عن طريق مراجعة شجاعة لواقعنا الراهن، واكتشاف نخبنا المفكرة والسياسية لمشروع مجتمعي يستجيب لمطلبات العصر ويهيئ لإصلاح حقيقي يبدأ بالعقليات ليخلصها من القيم السلبية المتوارثة عن عهود الانحطاط الثقافي ورواسب الحماية والاحتلال.

إن ذاتنا الحضارية ينبغي أن تبقى ناصعة ومتفتحة على حداثة منتجة، وليس حداثة استهلاكية، تكون في النهاية مجرّد سوق جانبية لحداثة وافدة واثقة من نفسها وهجومية.

إننا على يقين بأن التفاعل المثمر بين الثقافات عن طريق الترجمة والوسائط الأخرى، هو أمر ممكن ومرغوب فيه، وضرورة تنسجم مع منطق الواقع وصيرورتنا التاريخية.

إن الأغلبية من العرب والمسلمين لا يكنّون للغرب أيّة كراهية دينية أو إيديولوجية، فالعالم المعاصر يدين للغرب، وتقريبا للغرب وحده، بمعظم الإنجازات العلمية والفكرية والفنية والتكنولوجية، ولكننا لن نكون أقل تنديدا بالاستعلاء والأنانية وفرض القالب الأوحد، من ذوي الضمائر الحية في الغرب نفسه.

المراجع

1. الجابري. م.ع: "بنية العقل العربي" – بيروت 1986.
2. الجاحظ (أ.ب)، كتاب الحيوان ج – 1-
3. الجميلي. م.ر: "حركة الترجمة في الشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري" – طرابلس 1982.
4. أنيس. أ: "اللغة العربية بين القومية والعالمية"، - دار المعارف القاهرة 1970.
5. بلاطة عيسى: "تحديات الأصالة الثقافية" – مركز دراسات الوحدة العربية العقد العربي القادم 1986.
6. قحّة .ك: "الترجمة في العصر الحديث تاريخها وقضاياها"، بيت الحكمة، تونس 1989.
7. ديداوي. م:"الترجمة والتواصل" – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء 2000.
8. مركز دراسات الوحدة العربية: "الترجمة في الوطن العربي" – بيروت 2000.
9. مزيان . ع: سلفية الإصلاح والتجديد عند جمال الدين الأفغاني" – منشورات م. إ. أ 1999.
10. هاشم . ص: "دور الترجمة في تشكيل الفكر العربي" – م. الوحدة 1989.
11. Appadurai, A. : modernity at large ,univ of Minus1997.
12. Bayart,(J.f) : L'illusion identitaire, Fyard, Paris 1996.
13. Bourdieu, (J.p) : le sens pratique , ed. minuit, Paris 1980.
14. Braudel, (f) : grammaire des civilisations, A.flammarion, Paris1987.
15. Hennebelle, (G) : le tribalisme planétaire, A.corlet, Paris 1992.

نظام الجملة العربية وتباين المفاهيم حوله

أ.عبد العليم بوفاتح

جامعة الأغواط

تتضمن هذه المقالة بعضا من المفاهيم التي تباينت الآراء حولها فيما يتصل بالجملة العربية ، كما هو الشأن في قضايا الأصل والفرع والنوع ، وقضايا الإسناد والإفادة والتمام .. وما إلى ذلك ممّا كثرت فيه المسالك.. ونأمل من خلال هذه الأسطر أن نوضّح بعض الجوانب التي كثر فيها الاختلاف فيما يتعلّق بخصوصيات الجملة العربية.. والمقالة تتضمّن بعض الأفكار التي اجتهدنا في استقائها من الواقع اللغوي مراعين في ذلك ما رأيناه أصيلاً وصائباً من مصطلحات الأقدمين ومفاهيمهم..

*** الجملة والكلام والفائدة :**

إذا نظرنا فيما قاله إمام النحاة (سيبويه) في هذا الباب لم نجد لديه مصطلح (الجملة) إلاّ أنّنا نجده يمثّل لها فيما يستعمله من مصطلحات ، وذلك عند كلامه عن المسند و المسند إليه و المبني (أي : الخبر لأنه يُبْنَى على المبتدإ) والمبني عليه (أي : المبتدأ لأنه يُبْنَى عليه الخبر) و الكلام المستقيم و المحال ..و غير ذلك . وقد ربط هذه المصطلحات بدلالاتها متناولا أنماط الجمل وأشكالها المختلفة .

وفي مواضع أخرى من كتابه نجده يستعمل مصطلح (الكلام) للدلالة على الجملة . فالكلام المستغني عنده هو الذي يَحْسُنُ السكوت عند انتهائه لأنه يستقلّ بلفظه و معناه ، وتتحقق منه الفائدة في تبليغ المخاطَب. و هذا دليل على أنّ مصطلح (الكلام) الذي استعمله سيبويه يقابل مصطلح (الجملة المفيدة) وأمثلة سيبويه على الجملة المفيدة نوجزها فيما يلي :

1- كان عبد الله ← غير مستغْنٍ ← ليس كلامًا ← ليس جملة ← لأنه لا يحسن السكوت عليْه.

2- ضُرِبَ عبد الله ← مستَغْنٍ ← كلام ← جملة مفيدة ← لأنه يحسن السكوت عليه .

3- فيها عبد الله ← مستغْنٍ ← كلام ← جملة مفيدة ← لأنه يحسن السكوت عليه .

4- هذا عبد الله ← مستغْنٍ ← كلام ← جملة مفيدة ← لأنه يحسن السكوت عليه .

فمصطلح (الكلام المستغني) يعني به سيبويه (الجملة المفيدة التامة) وبهذا يكون سيبويه قد تناول (الجملة) بمصطلح (الكلام) و استعمل مصطلح (الاستغناء) دليلاً على الفائدة و التمام . [1]

وأمّا النحاة بعد سيبويه فقد اختلفوا في تحديد مفهوم الجملة والكلام إذ اعتبر بعضهم الجملة كلاماً ، كما يرى عبد القاهر الجرجاني والزمخشري وابن يعيش وغيرهم .. وفرّق آخرون بينهما على أنّ الكلام شرطه الإفادة بالقصد وليست الجملة كذلك ، مما يجعل الجملة أعمّ من الكلام ، والكلام أخصّ منها . فيكون – على هذا – كل كلام جملة وليس العكس . وهذا ما نجده عند الرضي وابن هشام وغيرهما ..

---

1) – ينظر كتاب سيبويه : 1/25 - 26

وسواء أكانت الجملة هي ما يحسن السكوت عليه ، أم كانت تشمل الفائدة وعدمها ، أم كان الكلام أخص منها .. أم غير ذلك مما قالوا .. فإنّ ذلك لا يعنينا ههنا ، لأنّنا نودّ أن نشير إلى تمييز آخر بينهما استنتجناه من واقع استعمالنا للّغة . وهو أنّ مصطلح الجملة مصطلح لفظي شكلي يتّصل بالجانب التركيبي الظاهر أكثر من اتصاله بالمعنى . أمّا مصطلح الكلام فهو مصطلح معنوي يتّصل بالجانب الدلالي أكثر . فإذا قلنا : هذا كلام ، فإنّنا نوحي به إلى ما تتضمّنه الكلمات من المعاني والأفكار والأغراض . أمّا إذا قلنا : هذه جملة ، فإنّنا نشير بذلك إلى شكل الكلام ولفظه الظاهر لا إلى مضمونه ... وعلى هذا تكون الفائدة متصلة بالكلام لا بالجملة ..

ولا ينبغي أنْ يُفهم من كلامنا هذا أنّ الجملة لا تحمل معنى . وإنّما أردْنا أنْ نبيّن مجال استعمالنا لهذا المصطلح أوذاك . فإذا قلنا : هذه جملة فعلية أو اسمية ، فإنّنا لا نريد بذلك أنها لا تحمل معنى ، وإنّما نريد أنها تركيب فعليّ أو اسميّ ، دون التركيز على ما تحمله من معنى . ولا يحسُن أن نقول : هذا كلام اسمي وهذا كلام فعليّ .. إلاّ إذا كنّا نعني بالكلام هنا الجملة .

أمّا إذا قلنا : هذا الكلام مفيد ، فإننا نريد التركيز على المضمون، والاهتمام بما تحمله الجملة أو الجمل من المعاني .. ولا يحسُن أنْ نقول : هذه الجملة مفيدة .. إلاّ إذا كنّا نعني بالجملة هنا الكلام .

ونقول – بعبارة أخرى — إنّ مصطلح الجملة متعلق – من حيث الاستعمال اللغوي – بالبناء والشكل . أمّا مصطلح الكلام فهو متعلّق بالمضمون والدلالة . والكلام هو استعمال الجمل الاسمية والفعلية في التخاطب بتراكيبها وما تحمله من المعاني والدلالات .

وعلى هذا فإنّ الجملة قد تكون مفيدة وقد تنعدم فيها الفائدة ، لأنّ الجملة هي ظاهر الكلام وشكله الخارجيّ أو لنقُلْ إنها تحتوي على الكلام...

الكلام .. ولقد أخطأ – على التحديد الذي ذكرْنا [1] – مَنْ زعم أنّ الجملة هي الكلام ذلك أنه يخلط – منهجيّاً – بين الشكل والمعنى أوبين البنية والدلالة ، ويجعل الاثنين بمنزلة الشيء الواحد . وهذا غير صحيح في الواقع . فهما متّصلان اتّصالاً قوياً لكنّهما ليسا شيئاً واحداً ..

وقد صادفنا في هذا الُباب تعليقاً حسَناً للدكتور صالح بلعيد يوافق ما استنتجناه ، وهو قوله بأنّ " مستوى البنية الشكلية (الساكنة) للجملة يرتبط بالسياق الكلامي الفعليّ الذي تدخل الجملة فيه ، ويشترط فيه الإسناد ، وينصبّ الاهتمام فيه على البنية الشكلية للجملة ، وتمكّن دراسة هذا المستوى من معرفة الارتباطات النحوية بين الكلم . أمّا مستوى البنية الإخبارية (المتغيّرة) للجملة الذي يرتبط بالموقف أو الحال الذي يقال فيه الكلام فيشترط فيه توافر الفائدة . وهنا يكون الاهتمام مركّزاً على وظيفة الجملة الإبلاغية وتمكّن دراستها من معرفة ارتباط بنية الجملة النحوية (الساكنة) بالموقف الكلامي ، أي : الحال الذي ترتبط به. وقد ميّزت بين بنيتيْن نحويتيْن أساسيتيْن للجملة العربية : جملة الفعل والفاعل وجملة المبتدإ والخبر ولكلّ جملة أنماط نحوية أساسية ، وأنماط نحوية فرعية ... " [2]

فاستعماله لمصطلح : البنية الشكلية (الساكنة) يقابل الجملة من حيث هي تركيب لفظيّ ظاهر كما ذكرْنا آنفاً . واستعماله لمصطلح : البنية الإخبارية (المتغيّرة) يقابل الكلام من حيث هو معنى ودلالات متغيّرة بتغيّر المقام والسياق .. فهناك الجانب البنيوي الذي تمثله الجملة والجانب الدلالي الذي يمثله الكلام ...

---

1) – لا نريد التعرّض ههنا لآراء العلماء في الجملة وسنكتفي بالإشارة ؛ فقد رأى بعضهم– مثل ابن جني والرضيّ وابن هشام – أنّ الجملة أعمّ من الكلام وهو أخصّ منها إذْ شرطه الإفادة ، أمّا الجملة فتشمل ما أفاد (كالجملة الفعلية والجملة الاسمية في حال الاستقلال) وما لم يفدْ (كجملة الصلة وجملة الجزاء) ورأى آخرون– كالزمخشري وابن يعيش – أنّ مصطلح الجملة مرادف للكلام .. وكما اختلفوا في حدّها اختلفوا في عددها ..

2) – د/ صالح بلعيد : التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني – ديوان المطبوعات الجامعية – ابن عكنون – الجزائر .(1994) . ص 106 – 107 .

*** جدلية الجملة بين الاسمية والفعلية :**

من القضايا الجدلية العقيمة التي أثقلت كاهل اللغة ولم تسهم في تطوير مسيرتها ، ولم تقدّم لها خدمة علمية ترتقي بها إلى الأحسن .. ذلك الجدال حول اسمية الجملة أو فعليتها عندما يكون المسند فيها فعلاً مذكوراً عقب المسند إليه . كما في قولنا : زيد قام أو زيد يقوم . فلقد اختلف فيها البصريون والكوفيون منذ القرون الأولى إذ اعتبرها أهل البصرة جملة اسمية بالنظر إلى المبتدإ به الذي عمل فيما بعده لأن المعمول لا يتقدم على عامله . واعتبرها أهل الكوفة فعلية بالنظر إلى ما تضمّنه الإسناد من معنى .. ولا زلنا إلى اليوم مختلفين في هذه القضية دون أن نخرج منها بطائل إلاّ العمق في الجدال والعقم في النتائج .. بحيث بقي بعضنا على سمت أهل البصرة وهم الأكثر والأعمّ وشذّ آخرون ليأخذوا بمذهب الكوفة وهم الأقلّ .. وسنقوم في هذه الأسطر ببيان حقيقة الخلاف مرجحين ما نراه الأنسب مع إسناده بالدليل والله الموفق .

إنّ الذين أخذوا بمذهب البصرة انطلقوا – كما ذكرنا آنفاً – من عدم جواز تقديم المعمول على عامله ، وقد وجدناهم في غير ما مرّة يقدّرون عوامل لبعض المعمولات على الرغم من كونها مذكورة في الجملة ، فيعتبرون المذكور دالاًّ على العامل الحقيقي ، كما في قوله تعالى: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره .. (الآية) ." إذ يرون أنّ لفظ (أحد) فاعل ولكن ليس للفعل الذي يليه ، إنما هو فاعل لفعل محذوف يفسّره الفعل المذكور بعده ، فيكون التقدير عندهم : " وإن استجارك أحد استجارك ... " واستُغْنِيَ عن ذكْر الأول لوجود الثاني دالاًّ عليه مؤدّياً لمعناه .. أمّا الكوفيون فيرون أنّ الفاعل في الآية السابقة هو لفظ (أحد)نفسه متقدّماً على فعله ، ذلك أنّ الكوفيين أجازوا تقديم المعمولات على عواملها أخذاً بما يظهر في الجملة من معنى ..

وما يمكن ملاحظته والوقوف عليه في هذه المسألة – ويقاس عليها غيرها – هو أنّ البصريين قد التزموا منهجاً لفظيّاً وبقوا محافظين عليه على الرّغم ممّا كلّفهم من كثرة التقدير والمبالغة في القياس أحياناً . أمّا الكوفيون فإننا نراهم تارةً يتبعون منهجاً معيّناً لكنهم سرعان ما يخرجون عنه فهم لم يَثْبُتوا على منهج واحد في دراستهم للّغة ، وهذا ما أوقعهم في تناقضات عديدة ..

وإذا نظرنا إلى هذا المبتدإ (عند البصريين) أو الفاعل المتقدم (عند الكوفيين) وجدناه في الحاليْن مسنداً إليه وعلى هذا يكون الإسناد شاملاً للابتداء والفاعلية كليهما ، كما بيّنّا في الصفحات السابقة .

إنّ المشكلة تكمن في الاختلاف في فهم اللغة وإيجاد التفسير المناسب لها ، ولا تكمن في اللغة نفسها . فسواء اعتبرتْ الجمل السابقة جملاً اسمية أو فعلية فإنّ عملية التخاطب والتفاهم بين الناس لا تتأثر لهذا الاعتبار أو ذاك .. وهذا ممّا يعطي المسألة أكثر ما تحتاج من الاهتمام والجدال الذي يؤخّر ولا يقدّم ولا يبني وإنما يهدم .

لقد اختلف القدماء بدافع العامل ورتبته بالنسبة إلى معموله كما ذكرْنا .. واختلف المحدثون بدوافع أخرى فأخذ بعضهم – ومأ أقلّه - برأي الكوفيين على اعتقاد أنه المنهج السليم الذي يراعي المعنى لا الشكل في دراسة اللغة . وأخذ البعض الآخر – وما أكثره – برأي البصريين على اعتقاد أنّ بنية اللغة وطبيعتها تقتضي هذا المنهج .

وإذ ا توخّيْنا الدراسة العلمية للّغة سلكْنا منهج البصرة المبْني على القياس العقلي والمنطق الرياضي الذي يُفضي إلى بناء القاعدة التي تمثل إطاراً علميّاً للتعامل مع اللغة ومنهجاً منظّماً لفهمها ، لكن علينا في الأخير أنْ نصل إلى الهدف ألا وهو فهم اللغة واستعمالها الاستعمال الصحيح . فإذا ما قصُرت هذه الدراسة وابتعد هذا المنهج عن تحقيق الهدف فلا فائدة من سلوكه عندئذ . و ليس من الإنصاف القول بأنّ النحاة لم يحققوا ذلك الهدف . بدليل ما كانت عليه اللغة في عصرهم من رقيّ وازدهار وحضارة .. فما القواعد في الحقيقة إلاّ

وسيلة للوصول إلى الهدف المتمثّل في فهم اللغة واستعمالها بالكيفية الصحيحة بل بالطريقة المثْلَى ..

*** مصطلح الجمل غير الإسنادية :**

يقول سيبويه في باب المسند والمسند إليه : " .. وهما ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بدّاً . فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنيّ عليه . وهو قولك : عبد الله أخوك وهذا أخوك . ومثل ذلك : يذهب عبد الله . فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن لاسم الأول بدّ من الآخر في الابتداء ." [1] فسيبويه يأتي بأمثلة عن الجملة الاسمية عندما يذكر المبني عليه (أيْ : المبتدأ أو المسند إليه) و المبْني (أيْ : الخبر) ويأتي بأمثلة عن الجملة الفعلية عندما يذكر الفعل والفاعل ... وهي كلها جمل مفيدة فهو إذاً يتكلم عن الإسناد . وهذا يدلّ على أنّ الإسناد ضروريّ في الجملة ، ولا يمكن تصوّر جملة مفيدة لا إسناد فيها. وعلى هذا فليس من الصواب القول بأنّ هناك جملاً إسنادية وأخرى غير إسنادية والفائدة متحققة .

والجمل التي زعم بعض المحدثين أنها غير إسنادية [2] (وهي ما سمّوه بالخوالف من تعجّب ومدح وذمّ وأسماء الأصوات وأسماء الأفعال، وجملة النداء والقَسَم والتحذير والإغراء..) هي في الحقيقة جمل تتضمّن الإسناد إلاّ أنّ فيها إضماراً . والإضمار كثير في العربية ، بل إنه يمثّل جانباً أساسياً إلى جانب كونه ظاهرة جمالية فيها . وما دامت هذه الجمل تؤدّي معانيها المستفادة منها ، فبأيّ شيء تكوّنت هذه المعاني ؟ أليس بالإسناد ؟ بلى إنّ في

1) – الكتاب : 23/1

2) – ينظرمثلا : دراسات نقدية في النحو العربي للدكتور عبد الرحمان أيوب . ص 129 . وينظر أيضاً : العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث للدكتور عبد اللطيف حماسة . 97 وما بعدها .. وينظر غيرهما ..

التعجّب إسناداً نتبيّنه من تأويل صيغة التعجّب ، فقولنا : ما أكرم زيداً ، أو : أكرمْ بزيد يُفْهم منه إسناد الكرم إلى زيد . كما يفهم أيضاً بتحويل الصيغة إلى : كرُمَ زيد .. وإنّ في أسماء الأفعال إسناداً ، فقول الشاعر : هيهات العقيق ، يُفْهم منه إسناد البُعْد إلى العقيق . كما يُفهم بتحويل الصيغة إلى : بَعُدَ العقيق .. وإنّ في النداء إسناداً ، فقولنا : يا عبد الله يُفْهم منه إسناد النداء إلى المتكلّم المنادِي لزيد ، ويُدْرك ذلك من خلال المنادَى (زيد) إذْ لا بدّ من وجود مُنادٍ يقوم بتوجيه النداء إلى زيد . ولا نلتفت إلى حركة الإعراب لنبطل ذلك بالقول إنّ رفع (زيد) وهو منادَى لا يوافق وقوع الفعل (أدعو) عليه . لا نلتفت إلى ذلك لأننا نقوم بتفسير دلالة التركيب من جهة التخاطب وما يُفهَم منه .. ولذلك قال سيبويه في باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره : " ومما ينتصب في غير الأمر والنهي على الفعل المتروك إظهاره قولك : يا عبد الله .. ومما يدلّك على أنّه ينتصب على الفعل ، وأنّ " يا " صارت بدلاً من اللفظ بالفعل ، قول العرب: يا إيّاك، إنّما قلتَ:يا إياك أَعني، ولكنهم حذفوا الفعل وصار : يا و أيا و أيْ بدلاً من اللفظ بالفعل."[1] فقوله بأنّ هذه الحروف صارت بدلاً من الفعل يدلّ على أنّ الفعل المضمر ما هو إلاّ تفسير لبيان القصد من النداء. وقد أخذ بعض النحاة القدماء والمحدثين هذه الفكرة وتبنّوها مشيرين إلى أنّ العامل في الاسم المنادَى إنما هو حرف النداء لا الفعل المقدّر (أدعو) ولكنّ بعضاً من المحدثين الذين لم يطمئنّوا إلى فكرة العامل [2] – أو لنَقُلْ لم يُحْسنوا فهم حقيقتها – لم يروا في حرف النداء إلاّ أداة لتنبيه المنادَى ولفت نظره ليسمع صوت النداء ، وليس ثمّة من عملٍ لها . غير أنّ القول بعملها لا يتنافىَ مع هذه الوظيفة لحرف النداء ولا يختلف معه القصد من هذا الأسلوب . وما دمنا نتكلم عن النداء والتنبيه ، فإننا نودّ أن نشير إلى أنّ النداء في الأصل يكون للعاقل مباشراً أم غير مباشر ، فإنْ كان المنادى غير عاقل فثمّة تنبيه لا نداء ، وإنما استعملوا مصطلح النداء لغلبة هذا الأسلوب في هذا الباب .

---

6) – الكتاب : 291 وما بعدها ..

7) – منهم مثلاً : الدكتور مهدي المخزومي (ينظر كتابه : في النحو العربي : نقد وتوجيه . ص 303) وغيره .

ولنعد الآن إلى علاقة حرف النداء بالمنادى ، فقد أشار الجرجاني في نظمه إلى أنّ الائتلاف يكون بين الاسم والفعل أو بين الاسمين أو بين الاسم والحرف . ومن هذا الائتلاف الأخير ما هو حاصل بين حرف النداء والاسم المنادَى . وعندما يتكلم الجرجاني عن الائتلاف فإنه – بلا شك – يشير إلى تمام المعنى وحصول الفائدة . إذْ لا ائتلاف بين كلمات لا تؤدي معنى مفيداً ..

* **الجملة بين الخبرية والإنشائية :**

وأمّا قولهم بأنّ جملة النداء أسلوب إنشائي يتحول بتقدير الفعل المحذوف إلى أسلوب خبري [1] ، فليس ذلك بحجّة ولا هو من المحظور في اللغة ، فالخبر يُفَسَّر [2] بالإنشاء ، وكذلك العكس. وكم في العربية من أساليب خبرية في ظاهرها إنشائية في معانيها ، وأخرى إنشائية في ظاهرها خبرية في معانيها . وهو في القرآن كثير أيضا فقوله تعالى : " للذّكَر مثل حظّ الأنثيين " خبر في ظاهره لكنّ معناه إنشاء يتمثل في الأمر ، بمعنى : أُعطُوا للذكر مثل حظّ الأنثييْن . وقوله تعالى : " ... كُتِبَ عليكم الصيام ... (الآية) " كذلك خبر في ظاهره إنشاء في حقيقته متمثلا في الأمر بمعنى : صوموا كما صام من قبلكم .. وهو أمر حقيقي يتضمّن التكليف بالقيام بالفعل على وجه الاستعلاء والإلزام ، وذلك هو شرط الأمر الحقيقي كما حدده البلاغيون واتفقوا عليه . وفي المقابل نجد قوله تعالى : " هل جزاء الإحسان إلاّ الإحسان " إنشاء في ظاهره بطريقة الاستفهام لكنّ معناه خبر يتمثل في النفي بمعنى : ما جزاء الإحسان إلاّ الإحسان. ذلك أنه استفهام بلاغي لا حقيقي إذْ ليس المراد به

---

8) – ينظر مثلاً : دروس في المذاهب النحوية للدكتور عبده الراجحي . ص 34 (الهامش) .

2) – ما نريد التعبير عنه هو تفسير أسلوب بآخر ، ولم نرد القول بأنّه لا فرق بين الأسلوبيْن ، وهذا التنوّع في تفسير الخبر بالإنشاء أو العكس هو دليل على سعة العربية ، وهو من خصائصها وأسرارها .. وهو من الظواهر المتكررة في مواضع كثيرة من القرآن الحكيم ..

معرفة شيءٍ لم يكن معلوماً وقت الطلب.. ومثل هذا متداول في اللغة وكثير في القرآن الكريم..وهذه الظاهرة – إنْ شئنا – هي تحوّلٌ من البُنَى العميقة إلى البُنىَ السطحية(في ضوء النظرية التوليدية التحويلية) ولكن على طريقة البلاغة العربية التي تمتدّ لغة الضاد في رحابها إلى آفاق واسعة من الاستعمال بحيث لا تحدّها القواعد المصنوعة ولا تحيط بها الضوابط الموضوعة . وهذه الأنماط التعبيرية كثيرة في العربية لا يدركها إلاّ مَنْ أُوتِيَ حِسّاً دقيقاً وفهماً عميقاً في تعامله مع أساليب العربية فوعَى حقائقها وفَقهَ دقائقها .

فالمسألة إذاً تتعلق بتفسير الخبر بالإنشاء أو تفسير الإنشاء بالخبر، سواء أكانت هذه الأساليب على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز.. وهذا لا يعني أنّ الخبر هو الإنشاء والإنشاء هو الخبر. إنما هو أمر تقتضيه اللغة ويتطلبه التخاطب للوصول إلى مقاصد الكلام ومعانيه وأغراضه المنشودة.. فإذا وُجِدَ السبيل إلى ذلك فما الحاجة إلى تضييق مجال العربية وما أفسحه. وما الحاجة إلى البحث في ما لا يزيد الأمر إلاّ تعقيداً وإمعاناً في الجدال العقيم؟

*** إعراب الجملة بين الإسناد والوظيفة :**

وهناك مسألة أخرى تتعلق بالإسناد والوظائف النحوية لعناصر الجملة . فهل يمكن الاكتفاء بتحديد ركني الإسناد لنقول إنّنا قد أعربْنا الجملة ، علْماً أنّ الإعراب هو الإفصاح والإبانة والإيضاح .؟

الحقيقة أنّ ذلك غير كاف لأنّ الإعراب يقتضي تحديد وظائف الكلمات ، والإسناد لا يشير إلى الوظيفة النحوية الإعرابية للكلمة بما يكفي للإبانة عنها ، وإنما يشير إلى المعنى إشارة عامّة غير دقيقة . ففي الجملة الاسمية يشمل المسندُ إليه (المبتدأ وأسماء النواسخ وغير ذلك ؛ ويشمل المسندُ خبر المبتدإ وخبر النواسخ وغير ذلك..) أمّا في الجملة الفعلية فيشمل المسندُ إليه (الفاعل ونائب الفاعل وغيرهما ، ويشمل المسندُ الاسم والفعل والصفة وما سمّوه بالخوالف وغير ذلك ..) وقد يكون المسندُ إليه جملةً وكذلك المسندُ .. وهكذا نرى تعميماً وإجمالاً لا ينفكّ معه الدّارس للعربية عن التساؤل عن وظيفة هذا العنصر أو ذاك في الجملة ،

وعن الأثر المعنوي الدقيق الذي يتركه فيها. كما أنّ نحاة العربية – على الرغم من استعمال المصطلحيْن في الشرح والوصف – لم يعمدوا إليهما في تحديد الوظائف النحوبة بدقة ووضوح ، بل استعملوا مصطلحات أكثر دقّةً وإبانة عن المعنى والوظيفة التي يؤديها كلّ عنصر في الجملة بناءً على علاقته بالعناصر الأخرى . وهذه المصطلحات هي قولهم : مبتدأ ، خبر ، فعل ، فاعل .. وغيرها . فالمبتدأ هو الذي يُذْكَر ابتداءً قصد التنبيه عليه والإشارة إلى أنّه هو المتحدَّث عنه بما سيأتي بعده . وما سيأتي بعده وظيفته الإخبار عمّا سبق ذكْره ابتداءً ، وهذا الخبر مبنيٌّ على المبتدإ .. ثمّ إنّ الخبر لا يحمل معنى الإسناد وحسب ، وإنما يحمل علاوةً على ذلك معنىً آخر ، قد يكون الثبات كما في الأسماء وما ناب عنها ، ومنه قولنا : زيد كريم .. وقد

يكون التجدد كما في الأفعال . ومنه قولنا : زيد يُكْرِم ضيْفَه [1] ..

وكذلك في الجملة الفعلية نجد المسند – وهو الفعل – يحمل معنى التجدد والحدوث مرةً بعد أخرى كما يقول الجرجاني . وهذا المعنى لا يتضمّنه اقتصارنا على القول بأنه مسند وكفى.. وهكذا مع بقية الكلمات التي تكون مسنداً أو مسنداً إليه ..

ومن هذا القبيل مثلاً ما اعتقده بعض المحدثين – وهم ينقدون النحاة في قضية العامل – من أنّ جملاً مثل : زيد قائم ، كان زيد قائماً ، إنّ زيدا قائم ، وغيرها ... هي جملٌ المسند والمسند إليه فيها شيء واحد لم يتغيّر ، وأنّ فكرة العمل هي التي سيطرتْ –كما قالوا – على أذهان النحاة فقالوا في الأول إنه خبر للمبتدإ ، وفي الثاني إنه خبر لكان ، وفي الثالث إنه خبر لإنّ .. إلى غير ذلك من مثل هذه الشواهد ..

ولكن غاب عن أذهان هؤلاء أنّ قولنا : زيد قائم فيه مجرد الإخبار عن المبتدإ (المسند إليه)في الزمن الحاضر أو المستقبل ، فهو تعلّق بالابتداء من أجل الإخبار المحض . أما قولنا :

---

1) – مثل هذه الجملة التي يكون فيها المسند فعلاً هي اسمية عند البصريين وفعلية تقدم فاعلها عند الكوفين .. وهذه قضية أخرى جدلية لا يتسع المقام لها ههنا . وأيّاً كان الأمر فإنّ المسند فيها يبقى هو الفعل دائماً والمسند إليه هو (المبتدأ أو الفاعل).

كان زيد قائماً ففيه تركيز على الخبر (المسند) الذي تغيّر بدخول كان الزمانية (الناقصة) عليه ، فصار متعلّقا بها (أي بزمانها) وعلى هذا يكون الخبر ههنا (القيام) متعلّقاً بالزمن الماضي . وأما قولنا : إنّ زيداً قائم ففيه تركيز على زيد (المسند إليه) الذي تغيّر بدخول (إنّ) التأكيدية عليه ، فصار مؤكّداً ومتعلّقاً بها .. فيكون لدينا عندئذ في الجملة الأولى إخبار عن المسند إليه في الحال أو الاستقبال ، وفي الجملة الثانية تركيز على المسند (خبر كان) باعتبار أنه هو المتغيّر لربطه بزمن كان وهو الماضي، وفي الجملة الثالثة تركيز على المسند إليه (اسم إنّ) باعتبار أنه هو المتغيّر لربطه بدلالة إنّ وهي التوكيد .. فكم بين هذه الجمل الثلاث من فروق معنوية على الرغم من كون المسند والمسند إليه فيها ثابتيْن لم ينغرّا .. فهل بقي بعد هذا من قول بأنّ هذه الجمل متساوية ؟.

وعلى هذا النهج الذي بيّنّا نقيس بقية العناصر الأخرى في الجملة بحيث تأخذ وصفها بحسب موضعها من الجملة وتعلّقها بالعوامل أو غيرها . كما هو الشأن في الفاعل ، ونائب الفاعل ، واسم كاد وأخواتها وخبرها ، واسم أدوات النفي وخبرها ... وغيرها . على أنْ يكون تحليل الجملة بناءً على ما تحمله من المعنى المتحقق من تعلّق الكلمات بعضها ببعض ، مع مراعاة طبيعة هذا التعلّق .

بعد هذا نخلص إلى أنّ الإعراب والإبانة عن المعنى وتحديد الوظائف النحوية لعناصر الجملة يقتضي استعمال المصطلحات التي تعبّر عن ذلك بدقّة ووضوح ، وهي تلك التي استعملها النحاة من الخليل وسيبويْه إلى ابن جني والجرجاني وسائر نحاة العربية إلى اليوم .. وهذا يعني العدول عن استعمال مصطلحي المسند والمسند إليه في الإعراب ، لأنه لا يمكن حصر الوظائف العديدة والمعاني المختلفة في مصطلحيْن اثنيْن (1). ولكنّ هذا لا يعني ترك استعمالهما نهائياً ، بل إنّ ثمّة مجالاً يَحْسُنُ استعمالهما فيه وهو مجال تحديد ركني الجملة

1) – وقد استعمل النحاة والبلاغيون مصطلح المسند والمسند إليه في الشرح و التوضيح لكنهم لم يعمدوا إليهما في الإعراب والوظيفة، إدراكاً منهم لهذا الفرق الذي بيّنّاه . فاستعملوا مصطلحات النحاة المعهودة كما ذكرنا .

سواء تمّ التصريح بهما أم لم يتمّ ، وذلك من أجل الربط بينهما وبيان تعلّق أحدهما بالآخر .. ثم يأتي الإعراب لتحديد هذا الترابط والتعلّق وذلك ببيان وظيفة هذين الركنيْن وما يؤديانه بدقة ، وهو ما لا يتحقق إلاّ باستعمال المصطلحات النحوية التي ذكرناها آنفاً ..

ولست أدري كيف ارتضى البعض تعدد أقسام الكلام بجعلها سبعة بدلاً من ثلاثة بحجة الدقة والتفصيل ، وعدل عن ذلك في باب الوظيفة فاكتفى بالمسند والمسند إليه دونما دقة أو تفصيل .؟

ولقد أشار الدكتور صالح بلعيد إلى أنّ " لفظ الإسناد أعمّ من لفظ الإخبار ، لأنّ الإخبار ما احتمل الصدق والكذب فلم ينطبق إلاّ على ما احتملهما ، والإسناد ينطبق على ما احتملهما وهو الخبر ، وعلى ما لا يحتملهما كالاستفهام والأمر والنهي ، وما أشبه ذلك ممّا ليس بخبر . فكلّ خبر مسند وليس كلّ مسند خبراً . "[1] ونحن نوافقه في شطرٍ من كلامه ونخالفه في الشطر الآخر . فأمّا ما نوافقه فيه فهو عموم لفظ الإسناد وشموله مقابل خصوص لفظ الخبر ودقته . وقد دعّم هذا بقوله في الأخير بأنّ كلّ خبر مسند وليس العكس . ذلك أنّ الخبر له أنماط عديدة مختلفة كما بيّنّا سلفاً ، وكلّها تحمل صفة المسند .. أمّا ما نخالفه فيه فهو أنه أشار إلى هذه القضية في أثناء كلامه عن المبتدإ والخبر . فالخبر المقصود عنده إذاً هو خبر المبتدإ . وعلى هذا لا ينبغي الكلام ههنا عن الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب ، لأنّ المرادَ بالخبر الذي يتصل بالمبتدإ هو إفادة حُكْمٍ معيّن قصْدَ إتمام المعنى وتحقيق الفائدة ، وليس مهمّاً أن يُنْظَر إلى جانب الصدق والكذب فيه . أو نقول بعبارة أخرى : إنّ المقصود بخبر المبتدأ هو ذلك اللفظ المبنيّ على لفظ آخر – سابق له في الأصل – تربط بينهما علاقة بطريق التلازم . ثمّ إنّ هذا الخبر يحمل الكثير من المعاني التي يُخبِر بها عن المبتدإ، والغاية من ذلك هي دائماً إتمام المعنى بحيث يحْسُن السكوت عليه . تلك هي وظيفة الخبر في الجملة الاسمية دونما اعتبار لصدقه أو كذبه في هذا الباب ..

---

1) – التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني . ص 102 .

وبناءً على ما سبق بيانه فإنّه لا ينبغي أنْ يُلتفَت إلى ما يراه بعضهم من أنّ هذه المصطلحات (فعْل، مبتدأ، خبر ،.. . الخ) فيها خلْط بيْن المستويات اللغوية كالمستوى الصرفي والمستوى النحوي ... بحجة أنّ دراسة اللغة لا تفرض على الدارس دائماً أنْ يفصل هذا المستوى عن ذاك . ولا سيما اللغة العربية التي تتكامل علومها تكاملاً جليّاً لا سبيل إلى إنكاره إذا أُرِيدَ لها أنْ تُدْرَسَ وفْقَ ما يتلاءم مع طبيعتها التكاملية التي يكمن فيها جمالها ويتجلّى فيها رونقها . وقد كانت علوم العربية في أول أمرها علْماً واحداً متآلفاً كما نجد عند علماء العربية الأولين .. وليس من غير اللاّئق انْ يُجْمَعَ في دراسة العربية بيْن الصرف والنحو كما يجمَع بين النحو والبلاغة .. فكما أنّ النحو يلتقي مع البلاغة ويتقاطعان في كثير من القضايا والمسائل يمكن أنْ يلتقي النحو مع الصرف وأن يتقاطعا في كثير من القضايا والمسائل ، ومنها مثلاً تحديد نوع الكلمة أو جنسها إلى جانب وظيفتها ... فكل المستويات اللغوية – على اختلافها – تتّحد من أجل تحقيق الهدف الأساسي من اللغة ألا وهو التبليغ والإفهام .. ثمّ إنّ ذلك ممّا يتلاءم مع دراسة اللسان العربيّ المتميّز ..

*** الجملة والعلاقات الإسنادية فيها :**

قال بعض المحدثين في تعريف الجملة البسيطة بأنها ما اشتملت على علاقة إسنادية واحدة . وقالوا في المركبة بأنها ما اشتملت على أكثر من علاقة إسنادية . وهو تعريف يبدو منطقيا . لكنّنا إذا نظرْنا فيه مليّاً وتأمّلْنا معنى الإسنادوحقيقته وجدنا هذا التعريف يشوبه بعض الغموض.

أليس الإسناد هو القرينة المعنوية الأساسية وأنه يُفْهَم من خلال العلاقات القائمة بين عناصر الجملة من ناحية المعنى ؟ بلى هو كذلك . وعليه فإنّ جملةً مثل قولنا : زيد أبوه قائم ، هي – على ما قرّروا – جملة مركبة لأنها تحتوي على علاقتيْن إسناديتيْن هما : إسناد القيام إلى الأب وإسناد قيام الأب إلى زيْد .. وما دام الإسناد مبنياً على المعنى فإنّه لا يمكن القول بأنّ ثمّة إسناداً بغير معنى . وانطلاقاً من هذه الحقيقة المنطقية واللغوية نتبيّن أنّ في الجملة السابقة إسناداً واحداً هو إسناد القيام إلى أبي زيد ؛ وأمّا إسناد الجملة : أبوه قائم إلى زيْد فهذا لا يدخل في إطار المعنى الذي تحمله الجملة . أو نقول – على الأقلّ – بأنه إسناد غير حقيقيّ . وفي هذه الحالة يكون لديْنا إسنادان : إسناد حقيقي مبنيّ على العلاقة المعنوية القائمة بين كلمة وأخرى . وإسناد غير حقيقي وهو الذي تُسْنَد فيه كلمة إلى أخرى بناءً على علاقة لفظية بينهما..أو لنقُلْ إنّ ثمة إسناداً معنوياً وآخر لفظياً..وبهذا الإسناد الثاني (إسناد جملة إلى زيد) يكون هؤلاء قد تناقضوا مع أنفسهم وخالفوا منهجهم (المعنوي) الذي اختاروه..ذلك أنّ المسند هو في الأصل وصف سواء أكان فعلاً أم غير ذلك..وأين الوصف في إسناد جملة إلى اسم ؟.

ثمّ إنّ الأخذ بمصطلح المسند إليه مثلاً هو تمسّك بالمعنى اللغويّ للإسناد وإهمال للمعنى الاصطلاحي الذي لا بدّ من مراعاته . فالفاعل في الاصطلاح اللغوي ليس هو الفاعل دائماً بالمعنى الاصطلاحي للفاعلية . إذ الفاعل في العربية –كما يقول ابن جني – ليس كلّ من كان فاعلاً في المعنى إذ يقول بأنّ " الفاعل عند أهل العربية ليس كل من كان فاعلاً في المعنى ، وأنّ الفاعل عندهم إنما هو كلّ اسم ذكرته بعد الفعل وأسندْتَ ونسبْت ذلك الفعل إلى ذلك الاسم . وأنّ الفعل الواجب وغير الواجب في ذلك سواء . "[1] فهو يقصد بالفاعل في العربية الفاعل الاصطلاحي النحوي (أي من جهة الوظيفة النحوية) ويقصد بالفاعل في المعنى الفاعل اللغوي (المنطقي) وهو المسند إليه . وقد أخذ الجرجاني من ابن جنى تسمية المسند إليه بالفاعل في المعنى في أثناء كلامه عن الجمل التي يكون فيها المسند فعلاً متأخراً عن المسند إليه كما في قولنا : زيد قام . أو : زيد يقوم .

وانطلاقاً من هذا يكون قول النحاة بأنّ هناك جملة كبرى تشتمل على جملة صغرى هو الأرجح من القول بوجود أكثر من علاقة إسنادية إذْ ليس في الجمل المركبة (الكبرى) – في الواقع – إلاّ علاقة إسنادية واحدة حقيقية . ومعنى مصطلح الجملة الكبرى هو أنّ هذه الكلمات الثلاث تؤدّي – بتعلّق كلّ منها بالأخرى – إلى تركيب جملتيْن متصلتيْن بواسطة الضمير العائد الذي يربط بينهما . والجملة الصغرى هي – بهذا التعبير – جزء من الجملة الكلّية التي سموها جملة كبرى . وهذه الجزئية دليل على قوة تعلّق هذه الجملة بتلك بحيث لا تنفصل الواحدة عن الأخرى ..

وتحتمل بعض الجمل عند النحاة أن تكون جملاً صغرى أوكبرى في آن . كما في قولنا : زيد حاضر أخوه . فإذا اعتبرنا لفظ (حاضر) خبراً للمبتدإ الأول (زيد) . واعتبرنا اللفظ (أخوه) فاعلاً لاسم الفاعل (حاضر) الذي يؤدي وظيفة الخبر للمبتدا الأول.. إذا اعتبرنا هذه العناصر كما ذكرْنا فالجملة اسمية صغرى (بسيطة) متكونة من مبتدإ وخبره ، والخبر فيها مفرد ... أمّا إذا اعتبرنا لفظ (حاضر) خبراً مقدّما للمبتدإ الثاني المؤخر الذي لفظه

---

1) – ابن جني : الخصائص . 185/1 .

(أخوه) فالجمة عندئذ اسمية كبرى (مركبة) متكونة من جملتين : الأولى اسمية صغرى وهي المبتدأ المؤخّر (أخوه) مع خبره المقدم (حاضر) . والثانية اسمية كذلك ولكنها كبرى وهي المبتدأ الأول (زيد) مع خبره الذي هو عبارة عن الجملة الاسمية المذكورة آنفاً (حاضر أخوه). والخبر في هذه الجملة الكبرى عبارة عن جملة .. وماذا يمكن القول في جملة مثل : زيد أخوه مضروب ؟ هل يُقال بأنّ لفظ (زيد) مسند إليه من غير أنْ يُسند إليه شيء في حقيقة الأمر ؟ أم هل يُقال بأنّ اللفظ (أخوه) مسند إليه من غير أن يُسند إليه شيء أيضاً ؟ باعتبار أنّ الذي أُسنِد إليه غير مذكور ، ذلك أنّ هناك شيئاً واحداً هو المسند ، وهو (الضرب) . وما دام زيد لم يقم بالضّرب فلم يُسند إليه شيء ؛ ومادام أخوه قد وقع عليه الضّرب فلم يُسند شيء إليه كذلك .. أم هل يجوز أنْ يُقال بأنّ ثمّة إسناداً وإنْ لم يقعْ ؟ فأين نحن من المعنى عندئذ ؟ أم أنّ اللجوء إلى الشكل في مثل هذه القضايا أنسب للدراسة مع أنّ لجوء هؤلاء إلى الإسناد كان انطلاقاً من نقدهم للدراسة (الشكلية) كما يزعمون؟

إنّ اللغة شكل ومعنى ، وهما – كما قال دي سوسور في وصفه للدال والمدلول– كوجهيْ الورقة الواحدة لا يمكن تمزيق أحدهما مع الإبقاء على الآخر سالماً . وعلى هذا فإنّنا نعتقد أنّ نحاة العربية لمّا سلكوا منهجهم – الذي وصفه بعض المحدثين بأنه شكليّ ، ووصفناه نحن بأنه منهج علميّ رياضيّ – كانوا أقرب إلى محاولة ضبط اللغة – وإنْ كانت اللغة أكبر وأوسع من أن تحيط بها القواعد وتحدّها الضوابط – ذلك أنهم جمعوا ما تشابه شكله وتقارب لفظه من غير أنْ يهملوا معناه ودلالته في أثناء دراستهم . فهل يُقْبَل أن يُتَّهَم النحاة بأنهم كانوا شكليين ولم يُراعوا المعنى ؟ فإنْ يكنْ هذا ، فكيف حظيت اللغة في كنفهم بتلك الرعاية والمكانة عندما كانت سيّدةً تؤْتَى في دارها وتُطْلَب الحضارةُ بجوارها ؟ كيف كان هؤلاء (الشكليون) الذين لا يراعون المعنى يتفاهمون فيما بينهم ؟ وكيف كانوا يفسّرون كتابهم العزيز ويكتشفون أسراره البيانية ؟ كيف كانوا يبدعون في شعرهم وفي نثرهم ؟ وبعبارة أخرى نقول : كيف كانت العربية قوية وجميلة وقادرة على استيعاب كل أشكال الخطاب ، ولا سيما الخطاب القرآني المعجِز ، إذا كانت شكلية لا قيمة فيها للمعنى؟

وفي نهاية هذه المسألة نقول بأنّ الذين اتُّهِموا بالإغراق في تفضيل اللفظ على المعنى في النقد واللغة – ومنهم الجاحظ مثلاً – ما كانوا في الحقيقة إلاّ مأخوذين بسحر اللفظ وقيمته ودوره في أداء المعنى ، وأنه بدون لفظ منتَقَى بعناية واهتمام لا يمكن الوصول إلى المعنى الذي يُراد التعبير عنه بدقّة .. وفي المقابل فإنّ الذين اتُّهِموا بأنهم أنصار المعنى الذين أعادوا إليه الاعتبار – ومنهم عبد القاهر الجرجاني مثلاً – ما كانوا في الحقيقة إلاّ مأخوذين بجمال المعنى وروعة القصد والدلالة الكامنة وراء هذا اللفظ أو ذاك .

فالفريقان ما هما في الحقيقة إلاّ فريق واحد ، وإنما الذي جعل الدارسين يميزون بينهما هو الاختلاف من حيث الجهة التي نظر منها كل فريق إلى اللغة .. وما دامت اللغة مبنية على تعلّق اللفظ بالمعنى والعكس ، فإنّ أحداً منهما لم يهمل اللفظ أو المعنى .

- **بين التعلّق والتعليق والعامل في الجملة :**

يتردد كثيرا مصطلح التعليق في الجملة ،إشارة إلى إرتباط عناصرها بعضها ببعض . والصواب أنْ يستعمل للدلالة على هذا الارتباط مصطلح التعلّق لأنه هو الأنسب . ذلك أنّ للتعليق مفهوماً آخر عند النحاة في باب ظنّ وأخواها يدل على إبطال عمل هذه الأفعال من حيث اللفظ بالشروط التي وضعها النحاة كوجود هذه الأفعال بين مفعوليها أووجود حرف نفي بينها أو غير ذلك ممّا قالوا .. ونكتفي في هذا بالإشارة، ولْيُرْجَع إليه في موضعه من كتب النحو، لأنه ليس موضوعنا في هذا المقال. وإنما المراد الكلام عنه ههنا هو مصطلح التعلّق والتعليق وما بينهما من تباين..

ففيما يتصل بارتباط الكلمات بعضها ببعض في الجملة فإننا نجد الجرجاني يستعمل المصطلحيْن بمعنى واحد ، وذلك لأنهما يلتقيان من جهة أنّهما يتضمّنان وجود علاقة معيّنة بين كلمة وأخرى .. لكنّنا نرى أنّ التعلّق غير التعليق من حيث المفهوم اللغويّ . فالتعلّق يُراد به تلك العلاقة الطبيعية الموجودة بين عناصر الجملة من جهة الوضع اللغوي في الأصل . كتعلّق الخبر بالمبتدإ والفاعل بالفعل وتعلّق حروف مخصوصة بالاسم وأخرى بالفعل .. وغير ذلك . أي أنّ التعلّق مأخوذ من الفعل تعلّق يتعلّق ، ومن جهة الاشتقاق هو فعل لازم في الأصل – على الرغم من استعماله متعدياً في بعض الأحيان – وهذا اللزوم يشير إلى العلاقة الطبيعية التي ذكرناها، أي أنه لا وجود لتدخّل المتكلم في تغيير أصل الكلام ووضعه بناءً على قصد معيّن أراد أنْ يخالف به هذا الأصل وذاك الوضع .. أمّا التعليق فهو مأخوذ من الفعل علّق يعلّق، وهو فعل متعدٍّ في الأصل — على الرغم من استعماله لازماً في بعض الأحيان – وهذه التعدية تُشير إلى تدخّل المتكلم في الكلام لتوجيهه وجهةً معيّنةً . كأنْ يقيس شيئاً غير موجود في الأصل على ما هو موجود ، أويجتهد في إيجاد ما لم يكن موجوداً . فحيث يوجد هذا الاجتهاد فثمة تعليق . ومن ذلك أيضاً ما نراه لدى بعض الشعراء الذين يغيّرون وجهة الكلام إلى غير ما هو مألوف ، فيظهر لأصحاب اللغة شاذّاً مخالفاً للمعهود من كلام العرب. وهو ما نجد له مثيلاً عند الفرزدق الذي أتى في بعض شعره بما يوافق هواه وقصده هو

، دون سائر متكلّمي اللغة فأدّى ذلك إلى الخصومة بينه وبين النحاة وعلى رأسهم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي. ومن هذا الشعر مثلاً قوله :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع ** من المال إلاّ مسحتاً أو مجلفُ (برفع مجلف)

وحينما سأله عبد الله بن أبي إسحاق (النحوي) عن السبب في رفعه لكلمةِ (مجلف) أجابه الفرزدق (الشاعر) قائلاً : " علينا أن نقول و عليكم أن تتأوّلوا ." فمن هذا الجواب نتبيّن مظهراً من مظاهر التعليق من خلال تصرّف الشاعر في اللغة – وهو يحسن استعمالها وعلى دراية واسعة بها – على غير فهم النحويّ المتخصّص في دراسة اللغة وهو على دراية واسعة أيضاً باستعمال العرب للغة . وما مخالفة الشاعر للنحويّ في هذا الموضع – كما في غيره – إلاّ دليل على استعمال اللغة على غير طبيعتها المألوفة وطريقتها المعروفة . وذاك هو التعليق في أجْلَى صوره . ونخلص من هذا أنّ التعليق مرتبط بالاجتهاد في استعمال اللغة أو بالإبداع . ولذلك فإنّنا كثيراً ما نجده عند الشعراء والكُتّاب الذين يتصرّفون في اللغة . أو لنَقُلْ إنّ التعليق مجاله اللغة الإبداعية أمّا التعلّق فمجاله اللغة العادية ..

فالتعلّق إذاً هو الأصل والتعليق فرع عنه . لأنّ الأول هو ما تمليه طبيعة اللغة أمّا الثاني فهو ما يجتهد فيه مستعمل اللغة لغرض معين قد تقبله اللغة وقد يخرج عن إطارها المتعارف عليه بين المتكلمين بها .. وعلى هذا فقد يلتقي التعليقُ مع التعلّقَ إذا وافق سُنَن الاستعمال ، وقد لا يوافقه إذا خرج عن هذه السُّنَن ..

وأمّا العامل فهو في نظرنا ضرْبُ من التعلّق النحوي باعتباره نابعاً من طبيعة اللغة أي أنّ العمل أمر طبيعيّ في اللغة أيّاً كان موقفنا منه أو تفسيرنا له. والذين يرفضون العامل في اللغة إنما يرفضون في الحقيقة استعمال هذا المصطلح، ويعارضون الفهم لهذه الظاهرة اللغوية لا الظاهرة في ذاتها . وعليه فإنّ العمل النحوي شيء موجود في اللغة سواء أخذنا بمصطلحه أم لم نأخذ به. وقد وجدْنا بعض الذين يعارضون فكرة العامل يستعملون مصطلحات مرادفة له كأنْ يقولوا : هذا الفعل مجزوم اقتضاءً للحرف (إنْ) وهذا الاسم مجرور اقتضاءً للحرف (مِنْ) إلى غير ذلك.. فهم لم يغيّروا إلاّ المصطلح من العمل إلى الاقتضاء. أمّا طبيعة العمل

فباقية لأنها جزء من اللغة نفسها .. وكذلك فعل ابن مضاء حين ثار على النحاة في رفضه قضية العامل. لكنه حام حول المسألة من كل جهة ولم يستطع أن يغيّر منها شيئا، بل لقد وصف أحمد أمين عمل ابن مضاء بالهدم إذ يقول : " أما الأسس التي بني عليها النحو مثل بنائه على العامل فلم يغيّر منه شيء ، نعم حاول ابن مضاء الأندلسي أن يغيّر ذلك ولكنه هدم ولم يبْنِ ." [1] وعندما نتتبّع آراء ابن مضاء نقف على كثير من الأفكار التي ابتعدت به عن طبيعة البحث النحوي ، فهو ينتقد فكْراً نحوياً علمياً رياضياً بفكْر فلسفي تارةً ودينيّ تارةً أخرى، على الرغم ممّا اشتملتْ عليه آراؤه من الأفكار المفيدة أحياناً، لكنها بقيت أفكاراً نظرية لم ترتق إلى مستوى التغيير من النظام النحوي العربي الذي أسّسه الأوائل انطلاقاً من السماع وهو الأصل. وكذلك هي بعض المحاولات التي جاء بها المحدثون فما هي إلاّ أفكار هشّة كثيرة التناقض والتضارب لأنها لم تنطلق من أساس علميّ ثابت ولم تؤلّف نظاماً متكامل الجوانب . بل إنّ بعضها لم يزد الأمر إلاّ تعقيداً ..

والخلاصة أنّ المفاهيم والمصطلحات يجب أن تنبع من اللغة ذاتها، وأن تكون انطلاقاً من الجهود السابقة لعلماء العربية الأوائل الذين كان لهم فضل السبق الذي قرّبهم من المنابع الصافية للّغة إذْ عاشروا المتكلمين على فطرتهم وسجيتهم وسليقتهم. أما القرون التالية لقرنهم فكلٌّ منها يزداد بُعْداً عن الأصل إلاّ من خلال ما ينقله الأوائل. وبين المتقدمين الذين استنبطوا القواعد والأحكام من اللغة ذاتها وبين من يلونهم إلى زماننا هذا فاصل يتمثّل في تلك القواعد المستنبطة. فلقد كانوا يستنبطون القواعد من النصوص اللغوية التي هي الأصل، أما نحن – ومثلنا كل من جاء بعدهم – فمرجعنا في كثير من الأحيان هو ما وضعوه من المصطلحات الأصيلة وما استنبطوه من القواعد والأحكام ..

1) – أحمد أمين : ظهر الإسلام : دار الكتاب العربي /ط5 _ 1388هـ/1969م) بيروت – لبنان – م2 ، ج4 / 210 – 211 .

التشريع والنحو في القرآن الكريم

أ.د. صالح بلعيد

المقدمة: إنّ السبب الرئيس الذي دفعني لكتابة هذه المقالة ما أثير في ملتقى جامعة ابن خلدون بتيارت حول: **النّحو العربي: الواقع والآفاق**، يومي: 16 –17 ماي 2005. من استنكار عند قولي: إنّ **القرآن كتاب تشريع وليس كتاب نحو**[1]، فلا يمكننا اعتماد القرآن مدونّة لغوية في حال تيسير النّحو؛ أي اعتماد **النّحو القرآني**. وقلت: إنّ **القرآن لم يأت بكلّ القواعد التي نعتمدها، فهو ليس ديوان العرب وأضيق منه، ولكنّه جزء هام من مدوّنة العرب.** وعقب المحاضرة ثار المتحمّسون للدين، بأنّ هذا ليس من العلم، وهذا تقزيم للقرآن الكريم وهذا جحد وأيّ جحد...

ومن خلال هذه المقالة لا أبتغي الردّ على ما قيل، بل أستهدف إماطة اللثام عن أمور مستغلقة على من يأخذون أمثال هذه الأقوال: كلام الملائكة العربية/ لغة الحساب والعقاب العربية/ لغة أهل الجنة العربية/العربية توقيف وإلهام/لغة القرآن أسبق من لغة العرب...دون تمحيص وتحليل، ويخلطون بين الإيمان – خصوصية فردية – وله مقاماته، وبين البحـــــث العلمي الذي يحتاج إلى خطاب إقناع وأداة ملموسة موجّهة إلى مؤمن وإلى كافر، وإلى جاحد، وإلى غير مستوعب. أضف إلى ذلك غياب فكرة علمية عربية مفادها: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب، شرط أن تكون الحجّة قائمة، والبرهان على من ادّعى فما كان يجب تصنيف كلّ رأي مخالف بالجحود.

---

[1] . وعنوانها: تيسير النّحو عند المجمعيين.

ومن خلال ما أثير من تساؤلات وخلافات حول مقالتي، أحاول تشريح العنوان بما أوتيت من أفكار غير عاطفية، وغايتي قيد النقل بالعقل. وليس الإفتاء في الملابسات الدينية وأنا بعيد عنها، بل الهدف هو الإجابة عن: **هل القرآن كتاب تعليمي شرعي، أو كتاب تعليمي نحوي؟ وهل يمكن أن نستشفّ منه الأحكام النّحوية واللغوية ونقرّ بنحو القرآن، أم لا؟**

لقد قيل كلام كثير في هذه المسألة ولا أبتغي اجترار المقول، فأؤثر التمحيص، وآخذ بأشهر الأقوال الموافقة للعقل، ووجه الحكمة هنا الجمع بين رأي الجمهور وما يقبله المنطق، وفق معطيات علمية راهنة. وبناءً على ذلك سوف أستعرض سلسلة الجوانب المرتبطة بالموضوع، وأخلص إلى نتائج من وراء سرد حيثيات كلّ مبحث، وسيكون التفصيل في الموضوع كما يلي:

- **ما هو القرآن؟** تنصّ المصادر بأنّ القرآن هو كلام الله المقدّس، يحمله كتابه الأخير المنزّل على النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم ناقله وشارحه للمؤمنين والمسلمين. المتعبّد بتلاوته، جاء في الطبقة العليا من الفصاحة لا هو شعر ولا هو نثر، جامع لخلاصة تعاليمه، نزل مستنكراً لكلّ ما من شأنه أن يفرّق بين إنسان وإنسان. فيه أحكام الزواج والطلاق والميراث والبيوع والحلال والحرام والجهاد في سبيل الله، والأخذ بالخلق الإسلامي، كما نجد فيه أحكاما عن الجنايات والعقوبات والكبائر والصغائر والتزام الطاعة. فالمضمون العام لمحتواه: الهداية/ التشريع/ الأوامر/ الوحدانية/ القدرة/ الحكمة/ الأخـــــــــلاق/

الإشارات العلمية/ الغيبيات/ النهي... كما نقرأ قصصاً وسيَراً وأحكاماً وتشريفات؛ ترسم صيغ العلاقات الاجتماعية والقضايا العسكرية، وتحدّد الحقوق، وتنهى عن التصرّفات السيئة والأخلاق المذمومة...(القرآن الكريم كتاب **شريعة** وقانون، حلال وحرام، ومباحث وممنوعات، ونظام حياة وآداب، سلوك

ومنهج حُكم، وقد ذكر فيه عبادات يتعبّد بها الله، كما ذكرت فيه سِيَّر أنبياء ورسل بعثوا إلى أممهم في الدهر القديم[1]) وفي هذا الخضم يمكن الرجوع إلى أسباب النزول لنرى الآيات أو السوَّر تَدلّنا على نفس السبيل، بأنّها لا تخرج عمّا أشرت إليه:

- ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ النساء 105.
- ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ إبراهيم1.
- ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ التكوير 27.

كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقرّ في كثير من أحاديثه بأنّ القرآن كتاب هداية وخبر الأولين وقصصهم " إنّ فيه خبر الأولين والآخرين". وفي حديث آخر يقول: "كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن يبتغي الهدى في غيره أضلّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلبس به الألسنة، ولا تشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه. هو الذي لم تنتهِ الجنّ إذا سمعته حتى قالوا ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ ﴾ ومن قال به صدق، ومن عمل به أُجر، ومن حكم به عَدل، ومن دعا إليه هُدي إلى صراط مستقيم" رواه الدارمي. فنجد في هذا الحديث الإيضاح المبين لفحوى القرآن بأنّه كتاب هداية، وإنّ ذكره لكلمات (ولا تلبس به الألسنة) هي بمعنى الوضوح والبيان

---

[1] . الشيخ جلال الحنفي البغدادي، شخصية الرسول الأعظم قرآنيا، ط. 1. بغداد: 1997، وزارة الثقافة والإعلام، ص. 74.

وعدم الاختلاط. ويمكن الاستشهاد بقول السيوطي في هذا المجال وإن كان يتعرّض إلى كثير من القضايا (وإنّ كتابنا القرآن لهو مفجّر العلوم ومنبعها، شمسها ومطلعها، أودع فيه سبحانه وتعالى علم كلّ شيء وأبان، فيه هدي وغي، فترى كل ذي فنّ منه يستمد، وعليه يعتمد، فالفقيه يستنبط منه الأحكام ويستخرج حكم الحلال والحرام ، والنّحوي يبني منه قواعد إعرابه ويرجع إليه في معرفة خطإ القول من صوابه، والبياني يهتدي به إلى حسن النظام، ويعتبر مسالك البلاغة في صوغ الكلام، وفيه من القصص والأخبار ما يذكّر أولي الأبصار، ومن المواعظ والأمثال ما يزدجر به أولو الفكر والاعتبار إلى غير ذلك من علوم لا يقدّر قدرها[1]) ونرى السيوطي يعتبر القرآن مفجّر العلوم، فحقيقة إنّ سبب قيام مختلف الدراسات كانت دينية ، وأما ذكره بأنّ النّحوي والبياني يستهديان به فلا شكّ أنّه يقصد الاحتجاج بالقرآن بغية التوثيق وإزالة الشك، وأنّه القول الصحيح. ولا يقصد بأنّ النّحوي أخذ قواعد اللغة من كتاب الله. ومن هنا فإنّنا لم نجد سبباً واحداً يشير إلى ظاهرة لغوية معيّنة كانت عند العرب وعلى ضوئها أنزل الله عز وجل آياته أو آية واحدة بغية التحسين اللغوي، أو اللحن، أو تقويم اعوجاج، أو قل ولا تقل... ولو كانت دعوته لغوية لما أقر بتعدّد اللغات ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ ﴾ الروم:22 . وإذا أخذنا بعض الآيات للتدليل على هذا الجانب نجد أسباب النزول واضحة؛ بأنّها تعني جانب الهداية والأحكام والشرائع والأخبار وقصص الأولين، فلا جدال إذاً بأنّ **القرآن كتاب هداية.**

ولا يمنع هذا من التعرّض إلى قضايا ذات العلاقة بالموضوع لإزالة كلّ غموض، وقد أصبغت بعضها اللّبس على الدراسات الفقهية واللغوية، ممّا جعل

[1] . الإتقان في علوم القرآن، المقدمة.

البعض يقول: إنّه كتاب تشريع حقاً، لكنه كتاب فصيح، جاءنا من لدن حكيم، لا يرقى الشكّ إلى لغته، ولا يمكن للغته أن يلحقها الخطأ، فهي منزّهة عنه، جاء القرآن يعلّمنا لغتنا ومنهاج تناولها وفق آليات متطوّرة راقية، **ولذا فهي نموذج لغوي يمكن احتذاؤه والبناء عليه**. ومن هذه الزاوية كان عليّ التعرّض إلى أمثال هذه القضايا وما يتعلق بالجانب النّحوي أو اللغوي ذات الصلة بالقرآن للإجابة عن العنوان، وأحاول تحليلها في النقاط التالية:

•**أسبقية العربية عن القرآن:** إنّ أول لغة عربية وصلتنا وعلى ضوئها وقع الاحتجاج في المقام الأول هي لغة / عربية العصر الجاهلي، وعندما نقول **(لغة / عربية العصر الجاهلي)** نعني تلك اللغة التي مرّت على مراحل تصفية حتى أصبحت لغة العرب جميعهم، حيث يرى بعض الباحثين أنّ كلّ شاعر جاهلي كان يقرض شعره بلغة قومه، ثمّ حصل امتزاج كبير بين لغات القبائل العربية في المناسبات الدينية وفي الأسواق الشعرية وكانت الغلبة **للغة المشتركة** (اللسان) الذي عدّ اللغة العامة الفصيحة بالاستعمال المتواتر والتي يفهمها العرب جميعهم، وهي عربية الفصحاء التي تُرقي من شأن الناظم بها، فاعتمدها بعض الشعراء، وفيها أُسقطت كثيراً من الخصائص اللغوية للقبائل العربية، حيث ظهرت لغة مفهومة على العموم في أساليبها في صورة امتزاج لغوي مشترك (فصيح) وبهذا الامتزاج أنشد الشعراء قصائدهم في وصف أطلالهم والحديث عن أيامهم ومفاخرهم وأنسابهم ومعاركهم، فهي ذات جزالة في اللفظ، وفخامة في المعنى، وقدرة في التصوير، وروعة في التعبير، حاملة معاني التجديد على مرّ العصور(وأما اللغة العربية في تلك المرحلة قد بلغت قدراً عالياً من النضج والكمال في الأداء والأساليب والجمال الفنّي في النصوص الأدبية من شعر ونثر، ممّـــا جعل النقاد المنصفين يكرّرون إعجابهم بشعرنا الجاهلي ولغته، على اختلاف مذاهبهم وانتمائهم وعصورهم، ولسنا في حاجة إلى فضل قول بعد

هذا للتدليل على نضج تلك اللغة، وتماسك بنائها وغناها في تلك المرحلة المبكرة[1]) وهذه اللغة تجسّدت في لغة المعلّقات التي أبدع فيها الشعراء الجاهليون قصائدهم، وهم من مختلف القبائل العربية **عدا قريش** أمثال شعراء تميم وقيس وهذيل وكنانة... فنظّموا بها قصائد كثيرة، وأُجيزت التي جاءت وفق **كلام سابق متداول** عند العرب (الكلام الفصيح) فأصبح الشاعر الناطق المثالي لمنطقته، إلى جانب بعض النثر الذي تمثّل في خطبهم الجزلة والفخمة والحاملة لإبداع راقٍ متميّز. وعلى ضوء تلك اللغة المشتركة نزل القرآن، وعلى كلام كان (سابق /مصطلح عليه) فهي عربية الفُصَحاء التي استحسنها العرب، والمستخلصة من واقع كلام العرب المتواتر، فالقرآن لم يأتِ بلغة جديدة، ولو كان ذلك كذلك لما فهمه العرب، اللهمّ بعض الأساليب التي لم تألفها بعض القبائل. وكذلك الشأن بالنسبة للخطّ الذي اتّخذته العربية، فهو اصطلاح كان سابقاً قبل نزول القرآن، وكانت تدوّن به بعض الوريقات، إلاّ أنّه لم يتطوّر بالشكل الذي نعرفه الآن، فهو لم يعرف الإعجام والشكل إلاّ في الصدر الأول من العصر الإسلامي. وهنا نرى القدسية ترتبط في المقام الأول بكلام الله كخطاب شفوي (قرآن) الذي لا يمسّه إلا المطهّرون، وليس للشكل أو لما يخطّ عليه والمكتوب في المصاحف.

- **الإعجاز والتحدّي:** يقول البعض إذا كان القرآن الكري نزل بكلام العرب، وفق ما كانوا يتداولونه، فأين وجه الإعجاز، ولماذا تحدّاهم؟ أقول: إنّه لم يتح لأمة من الأمم كتاب مثله من حيث البلاغة والتأثير في النفوس والقلوب، فهو معجزة بيانية، ويكمن إعجازه في نظمه حتى خرج عن طوق البشر، وأعجزهم عن مجاراته أسلوباً وصيغاً، فهو كما يقول ابن قتيبة (لا تنقضي عجائبه، ومفيداً لا تنقطع فوائده، جمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه[2]) وهذا ما نجده في

[1] . مسعود بوبو، في فقه اللغة العربية، ط.2. دمشق: مطبوعات جامعة دمشق، 2001 -20002، ص. 14 -15.
[2] . أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر: أحمد صقر. القاهرة: د ت، المكتبة العلمية، ص.3 .

بعض القراءات، حيث نجد صيغاً نادرة، وأفعالاً عبّر بها عن أزمنة ليست في صيغها المحدّدة، ونماذج عالية من النظم والتأليف، وأشكالاً من الصيغ الرائعة، وخروجاً عن أعراف كان العرب قد ألفوها، وجاءتهم جديدة، وسميّتها(العدول اللغوي) ومن هنا فإنّ سرّ خلوده كونه إعجازاً لغوياّ فريداً في **نظمه** لا في **مفرداته** وكذلك بقاؤه ثابتاً في ألفاظه، متغيّراً في دلالاته، فهو من جنس ما برعوا فيه، وهو البيان، ومع ذلك فقد تحدّاهم باستحالة الإتيان على منوال ما أتى به. ومن هنا ذهب الباحثون مذاهب شتى في اكتشاف وجود إعجازه؛ فهناك من رآها في ما تتضمّنه الآيات من جوانب علمية ورياضية وعقلية، ووجود الآيات المتشابهات، وهناك من قال: إنّ إعجازه في تشريعه الأمثل، وفي المبادئ التي حملها، وهناك من رأى بأنّ إعجازه في لغته وأسلوبه الفريد، ونظمه الأنيق وفي فصاحته التي خرّ دونها الفصحاء... وهكذا فميادين الإعجاز في القرآن مترامية الأبعاد، لا يحدّها زمان ولا مكان ولا تنفد مادتها، فليس للباحثين في الإعجاز القرآني ما هو أكشف لهم عن المظاهر التي تتعلّق باستعماله الحروف العربية من الرجوع إلى خصائصها ومعانيها الفطرية.

وأما تحدّي القرآن العرب بمعارضته فكان السبب في الكشف عن وجوه البلاغة القرآنية؛ فتحدّثوا عن مجاز القرآن ونظمه، بالوقوف عند كلّ آية، فدرسوها دراسة معنوية ولغوية، ووقفوا وقوفاً متأنّياً عند فنون البلاغة وما في عناصر الجمال الغني في القرآن، ومن خلال ذلك وجدوا آيات المواجهة تدخل في باب التقارع اللغوي الذي استحدثه الإله، ولم يكن التحـــــدّي خروجاً عن عرف لسان العرب وعن منطق اللغة، وعن فكر الأمة التي تحت تحتكم إلى اللغة في الكلام وبالكلام، وعلى ذلك خاطبهم متحدّيا:

﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ البقرة: 23.

﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ يونس: 38.

﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ هود: 13

﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ الإسراء: 88.

﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ الطور: 34.

وأمام هذا التحدّي هناك من رأى بأنّ العرب منعوا الطعام، لكنّهم أُعطوا الكلام، فالعربي إذا قويت فصاحته في إمكانه أن يأتي بأساليب تضاهي أساليب القرآن الكريم، إلاّ أنّه صرفه الله عن ذلك، وهذا ما قال به إبراهيم النظّام (الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم[1]). كما يرى الجرجاني بأنّ القرآن اهتمّ بالمعنى لا باللفظ، فالألفاظ خدم للمعنى وتابعة لها، والعلم بمواقع المعاني في النفس علم بموقع الألفاظ الدالة عليها في النطق، ولذلك توسّع في الاستشهاد بالشعر عند حديثه عن النظم على حساب الآيات، فكان عدد الشواهد الشعرية التي أوردها في (دلائل الإعجاز في علم المعاني) (اثنين وسبعين وأربعمائة تتفاوت فيما بينها عدد أبيات؛ فمنها ما لا

[1] . أحمد مطلوب، بحوث بلاغية. بغداد: 1996، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ص.8.

يتجاوز البيت بـل الشطر أحياناً، ومنها ما بلغ أربعة أبيات[1]) وقد توزّعت هذه الشواهد على ما يقرب من مئة وستين شاعراً من عصور مختلفة، بدءاً من العصر الجاهلي، ولم يتوقّف استشهاده عند الطبقة الثالثة، بل كان يأخذ عن مشاهير الشعراء، فاستشهد بالمتنبي والبحتري وأبي تمام وانتهاء بعصره وهذا تماشياً مع كتب الإعجاز التي تحدثت عن النقد والبلاغة والنّحو، وأسرفت كثيراً لمعرفة الإعجاز القرآني الذي يراه كامناً في نظمه باستعماله أسلوباً عجيباً يستحسنه العقل، فالحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل ويربط هذا بالتزام الكشف عن أسرار النظم الذي يحصل عن طريق احتذاء قواعد النّحو(وليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها[2]) وكان يرى **ضرورة معرفة الشاهد الشعري شرطاً لازماً لمعرفة الإعجاز القرآني** الذي جاء على حدّ من الفصاحة تقصر دونه بلاغة البشر(وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلاّ من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب[3]) وهذا ما يراه كذلك ابن سنان الخفاجي من أنّ العرب والفصحاء والبلغاء صرفهم عن الإتيان بوجه من أوجه الإعجاز القرآني. ومن هنا فإن الإعجاز والتحدّي ليس في الألفاظ المتداولة، والتي يعرفها العام والخاص، بل في النظم الذي جاء وفق خصائص راقية، وهذا النظم (الخاص) يرتبط بالنّحو الذي يتجاوز البحث في أواخر الكلم وعلامات الإعراب وفضيلته تعود إلى معناه لا إلى لفظه، حيث إنّ نظم الكلام لا يتمّ كيفما جاء، بل باقتفاء آثار المعاني فيترتّب ذلك حسب ترتيبها في النفـــــــــس.

---

[1] . محمد طاهر الحمص "الشاهد الشعري في كتاب دلائل الإعجاز" مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. سورية:1998، الجزء الأول، المجلد الثالث والسبعون، ص.29.

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص81.

[3] . عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ص.8.

قدسية القرآن في معانيه لا في ألفاظه: إنّ القرآن الكريم محدّد في سوره وآياته وكلماته وحروفه، فيقول بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي[1]، نقلا عن الأئمة الثقاة بأنّ عدد سور القرآن مائة وأربع عشرة سورة (114) فالمكية 86، والمدنية28، وعدد آياته ستّة آلاف ومائتان وثمان عشرة (6218) وعدد كلماته سبع وسبعون ألف كلمة وأربعمائة وتسع وثلاثون كلمة(77439) وعدد حروفه ثلاثمائة ألف وثلاثة وعشرون ألف وخمسة عشر(323015) كما أنّ أحزابه ستون، وعدد أثمانه 240 وعدد أرباعه 120 والذي يهمنّا من وراء هذا العدد المحصور الذي اختُلف فيه قليلاً[2]، هذا التضييق العددي الذي يمكن أن نجده في معجم واحد. ومن هنا فإن اللغة العربية أوسع من القرآن في عدد ألفاظها، فهي ديوان العرب منذ سبعة عشر قرنا، ومادتها جبال لا يمكن إحصاؤها، وتراثها أغنى تراث عرفته الإنسانية، وفيه فائتات كثيرات في عصر التدوين فما بالك بما جاء بعده. ونقول أبو عمرو بن العلاء: ما انتهى إليكم ممّا قالت العرب إلاّ أقلّه ولو جاءكم جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير[3]. كما نصّ الشافعي على سعة العربية قائلاً: (ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً و لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي[4]). أي ليس في القرآن اتّساع العربية، فما لا يوجد في القرآن على سبيل المثال(أسلوب المنادى الشبيه بالمضاف وأسلوب الاستثناء بغيـــــــــر إلاّ وغير، وأسلوب التنازع الذي أعمل فبه العامل الأول، وأسلوب الاشتغال الذي يقع

---

[1] . الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. 1. بيروت : 425 هـ/2004م، منشورات المكتبة العصرية، ج.1، ص.177، وما بعدها.

[2] . يقول الزركشي في سبب الاختلاف: (واعلم أنّ سبب اختلاف العلماء في عدد الآي والكلم والحروف أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فإذا علم محلّها وصل للتمام فيحسب السامع أنّها ليست فاصلة. وأيضا البسملة نزلت مع السورة في بعض الأحرف السبعة فمن قرأ بحرف نزلت فيه عدّها ومن قرأ بغير ذلك لم يعدها، وسبب الاختلاف في الكلمة أنّ الكلمة لها حقيقة ومجاز واعتبار كلّ منها جائز وكلّ من العلماء اعتبر أحد الجوائز) الزركشي، ص.179.

[3] . ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار. القاهرة: 1952، الجزء الأول، ص.386.

[4] . الرسالة. القاهرة: طبع مصطفى البابي الحلبي، ص. 41.

فيه المشغول عنه بعد أداة مختصّة بالدخول على الفعل، وأسلوب التنازع الذي أعمل فيه العامل الأول، وأسلوب الاشتغال الذي يقع فيه المشغول عنه بعد أداة مختصّة بالدخول على الفعل، وأسلوب حذف خبر المبتدإ حين تغني عنه حال لا تصلح أن تكون خبراً له[1]). كما لا توجد المشتقات جميعها، مثل اسم المفعول لكلمة (خلق) على سبيل المثال وهي ذائعة في ديوان العرب، والتصغيرات الكثيرة الموجودة في لغة العرب ولا أثر لها في القرآن. وإنّنا هنا لسنا في موضع المفاضلة، بل نرمي من وراء هذا الوصول إلى أنّ العربية في ألفاظها أوسع وقابلة للزيادة والقرآن لا نجد في ألفاظه الزيادة اللفظية لأنّه مدوّنة مغلوقة.

* **فضل القرآن على اللغة العربية:** إذا كان القرآن نزل بلغة سابقة، وهذه اللغة السابقة لها أسلوب راق فماذا زاد لها؟ لا يمكننا نكران بأنّ للقرآن ميّزات في المقاطع والفقرات وفي القصص وفي كلّ آية شيء لا يوجد له مثيل أسلوبي في لسان العرب، وذلك ما سحّر به غير العرب وما أقر به أولو البلاغة والفصاحة واعترف الجاحظ وبعده عبد القاهر، كما استدلّ عليه المعاصرون من أمثال الرافعي وسيد قطب ومصطفى صادق الرافعي، وخلصوا إلى أنّ القرآن له نمط مجانس لنمط العرب، إلاّ أنّ له قوة في الإبداع، ولم يعرف هذا النمط إلاّ في القرآن الكريم، فأمدّها بزاد من المعاني وحوّلها إلى جبل لا يهتزّ. كما لا يمكن تغطية حقيقة أساسية وهي تطعيم القرآن للعربية بأساليب لم تألفها قبل، فأمدّها بغنى أسلوبي كبير، وزاد في قيمتها المعنوية والبيانية التي كانت تحتكم إليها قبل نزول القرآن، باعتبار مكةّ التي يُتداول فيها **اللسان المشترك** أكثر من غيرها من مناطق الجزيرة العربية لثلاثة عوامل: **I**– المكان المقدّس، **II**- القطب التجاري العالمي، **III**- الأسواق الشعرية. والقرآن بعد نزوله **بلسان العرب** أثراها أيّما إثراء، فكان مفجّر أبحاثها، وصاحب الفضل في نشأة

[1] . على النجدي ناصف "بين القرآن والنّحو" مجلة مجمع اللغة العربية. القاهرة: 1982، الجزء 49، ص.118.

الدراســــــــــــــــــــــــــات اللغوية التي أقامت حوله سياجاً منيعاً خوف أن يصيبه تحريف لتعدّد ألسنة الداخلين في الإسلام. ومن هنا فإنّ نزول القرآن **بلسان العرب** كان الشحنة التي جعلت الاهتمامات تنصبّ على البحث في خصوصيات هذه اللغة التي اختارها الله دون غيرها لاحتواء كلمه.

* **إحاطة القرآن بواقٍ منيع:** انصبّت جلّ الأبحاث حول القرآن الكريم، فلقد كان التفسير بالرأي سبباً في إحياء المفردات اللغوية والشواهد الشعرية؛ لأنّه يعتمد على مفهوم اللفظ حسب أصل وضعه اللغوي، كما نظرت كُتب **غريب القرآن**/ كتب **مجاز القرآن** للردّ على بعض الآيات التي لم تجد وضعها في إطار القوالب التي كان العرب يستعملونها، فأوجدوا تخريجات بلاغية. وظهرت في ذات الوقت أبحاث حول **تأويل مشكل القرآن** تتحدّث عن قضايا عدّت إشكالاً، وثارت من أجلها مطاعن، فانتدب لها الرادّون يبيّنون عِوَجها ويردّون كيد المثيرين للإشكال إلى نحور مفتعليها، وخير من يمثّل ذلك كتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة الذي يقول عن سبب تأليفه الكتاب (وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتّبعوا ﴿ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ بأنّها كليلة وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه وعدّلوه عن سبله، ثمّ قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللحن، وفساد النظم والاختلاف...فأحببت أن أفصح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيّرة والبراهين البيّنة، وأكشف للناس ما يلبسون، فألفت هذا الكتاب جامعاً لتأويل مشكل القرآن[1]) وهكذا أُلفت كتب أخرى في زوايا البحث اللغوي والتفسيري والمعجمي فأُحيطت قواعد اللغة بتسجيلات لظواهر التراكيب الشعرية، وما تجري به عذابات الألسن في الشعر وفي المنثور، وفي نفوس العرب أساليب قارة

[1] . تأويل مشكل القرآن، ص. 77.

وموروثة وأساليـــــــب مرتجلة آنية، ومن ذلك بسط النّحاة قواعد العربية بسطة شاملة، وحصلوا كلّ شيء، فأقاموا الحدود، وفرّعوا الأصول، واستفاضوا في الفروع، وشعارهم: **لأن أخطئَ في خمسين مسألة ممّا بابه الرواية أفضل من أن أخطئَ في مسألة واحدة قياسية/ فما أبيح افعلْ ودعْ ما لم يُبح.** وكان منهجهم في هذا قائما على التواتر، ومن ذلك حفل متن اللغة بشرح مفردات القرآن، ونشأ النّحو لعصمة اللسان من الخطإ في التلاوة أول الأمر، وعلوم البلاغة لجلاء روعة البيان القرآني. وكان القرآن محطّ كلّ دراسة تحت واق منيع هو: القرآن يُختار له، ولا يُختار عليه، وأنّه **اللسان العربي المبين. إلاّ أنّ** هذه الإحاطة كانت سبباً في أن تختلف قراءته وتتعدّد لدرجة يدخل بعضها في الشواذ والمرفوض، ومن هنا فقد نظر بعض النّحويين إلى هذه المسألة من باب الشكّ، فخطّأوا بعض القرّاء، وحدث صراع بين القرّاء والنّحاة في تلك الآيات التي لم توافق العرف اللغوي المستنبط من ديوان العرب.

- **القراءات القرآنية:** تشير المصادر إلى أنّ القراءة القرآنية سنّة متّبعة تلقاها الخلف عن السلف

عن رسول الله بالسند المتّصل، تجري على الرواية والأثر، لا على القياس ، وهي جزء من الأحرف السبعة التي نزل به القرآن على العرب الأميين بلغاتهم المتفاوتة، وتدخل في باب التيسير على البشر؛ لأن القرآن ليس منزلاً للعرب وحدهم، وإنّما هو للبشرية في كلّ زمان ومكان فهو عالمي، يفهمه المسلمون في كلّ عصر من العصور حسب عقولهم التي تتنامى تماشياً والأرضية المعرفية من عصر لآخر.

والذي يخيفنا ليس تعدّد القراءات التي قَبِلها السلف، وعدّوا القراءات السبعية مقبولة وصحيحة لأنّها وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحّ سندها، فهي الأثبت في الأثر والأصحّ في السند،

ولكن تجاوزت المسألة لتصبح القراءات السبعية عشر، ثم لتصبح أربع عشرة قراءة، وأوصلها بعضهم إلى أكثر من هذا بكثيـــــــر،
ونصّ على ذلك الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت 310هـ في كتابه (الجامع) بأنّها فاقت العشرين. ويكفينا أن نشير إلى الأربعة عشر من القراء، ثمّ نعرض رفضنا عدم اتّخاذ القرآن مدوّنة لتيسير القواعد.

السبعية ↙ العشرية ↙ الأربعة عشر ↙

1- عبد الله بن عامر الشامي ت 118هـ.
2- عبد الله بن كثير المكي ت 120 هـ.
3- عاصم بن أبي النجود الكوفي ت 128 هـ.
4- أبو عمروا بن العلاء البصري 154 هـ.
5- حمزة بن حبيب الزياتي الكوفي ت 156 هـ.
6- نافع بن عبد الرحمان المدني ت 19 هـ.
7- علي بن حمزة الكسائي الكوفي189 هـ.
8- أبو جعفر القعقاع المدني 130 هـ.
9- خلف البزار الكوفي 189 هـ.
10-يعقوب الحضرمي 205 هـ.
11-إبن محيصن.
12-الأعمش
13-يحيى اليزيدي

14–الحسن البصري[1].

وما يسجّل على هذه القراءات: القراءات السبعية يؤخذ بها دون طعن (محكّمة) حيث لا يقصد بها إلاّ تلك الوجوه التي سمح بها الرسول صلى الله عليه وسلم بقـــــراءة

النّص القرآني قصد التيسير والتي جاءت وفق لهجة من اللهجات العربية القديمة، وهذا معمول به في كل اللغات، لأنّه وسيلة من وسائل التيسير، كذلك كلّ ما ورد أنّه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية، لكن نجد القراءات العشر استنكرها بعض الأئمة وعدّوها من الشواذ، بل إنّ بعضهم يحظر التعبّد أو الصلاة بغير القراءة المتواترة، بَلْهَ الحديث عما تجاوز العشر وهي شاذة ومطعون فيها. أضف إلى ذلك إذا عدّت هذه القراءات لغات، وخرجت عن مجال اتّفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في اللغة والإعراب والحذف والإثبات والتحريك والإسكان والفصل والاتّصال، وغير ذلك من هيئات النّحو، نكون خرجنا من منطق اللغة التي تميل إلى **الإحكام السديد والضبط**، لأنّنا نجد في بعض هذه القراءات على سبيل المثال: * فتح همزة إنّ بعد القول، وهذه الحالة تنصّ القراءة المتواترة على كسرها * وجود المؤنّث المجازي * ضمّ ما قبل واو الجماعة وياء المخاطبة * وجود القراءات التي جوّزت الكلمة الواحدة بوجهين أو بثلاثة أوجه... وهذا ما يؤدّي إلى نوع من التعليلات التي نجدها في كتب الفقه أو النّحو لتأويل هذه القراءات بدل تصحيح المقرئ، على اعتبار أنّه لا يخطأ، وهذا كلّه يستدعي الصرامة اللغوية التي تميل إلى الإحكام اللغوي الذي نجده في ما استحسنه العرب والرجوع إلى واقع استعمال العرب للغة بالقوّة.

---

[1] . القراءات الأربع الزائدة عن العشر، قراءات شاذة، لا يصحّ التعبّد بها ولا قراءتها في الصلاة، فينبغي اتّخاذ مزيد من التثبت والتحرّج والدقّة.

• **بأية لغة نزل القرآن؟** نطرح هذا السؤال؛ لأنّ بعض الأقوال ترى بأنّ القرآن نزل بلغة قريش وهي اللغة المصفاة التي فضّلها الله دون غيرها من اللهجات العربية، وإذا سلّمنا بهذا الرأي فنناقض أقوالنا بأنّه نزل بلغة مشتركة يفهمها العرب كافة، وعلى هذا لابدّ من الارتكاز على دليل علمي ملموس لاستبعاد الأقوال المتحيّزة أو المجاملة أو التي تنظر إلى الجانب التقديسي لقبيلة قريش أو لمكة. فإذا تتبعنا الآيات التي تحدّثت عن نزول القرآن الكريم نجدها تنصّ على أنّه نزل **بلسان عربي مبيـن:**

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ يوسف 2.

﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ ﴾ النحل: 103.

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ طه: 113.

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾ الشعراء: 192– 195.

﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ الزمر: 28.

﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ فصلت: 3.

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴾ فصلت: 44.

﴿ وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامٗا وَرَحۡمَةٗۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ الأحقاف: 12.

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا ﴾ الشورى: 7.

﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ الزخرف: 3.

﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا ﴾ الأحقاف: 12.

كما تنصّ أكثر الروايات والمصادر بأنّ القرآن الكريم **نزل بلغة العرب أجمعين**، فلقد فهمه العرب، وما استغلق عليهم في عمومه، وتمّت عملية النقل من صيغة غير مدركة إلى صيغة مدركة موّجهة إلى كافة البشر عن طريق **لغة العرب**، وجعله في متناول البشر الذين أنزل عليهم، أي أصبح صورة قابلة للإدراك البشري بعدما كان صورة غير مدركة للبشر لَما كان في اللوح المحفوظ، وإذا أشكل عليهم شيء كانوا يسألون الرسول فكان صلى الله عليه وسلم يفسّر مـــا كان غامضاً **دلالة لا ألفاظاً**؛ فيفصّل ما كان مجملاً، ويفرّع ويوضّح ما كان عاماً. وفي تلك الفترة التي كان الصحابة عرباً خلصاً يفهمون ويتذوّقون أساليب القرآن؛ لأنه نزل بلغتهم، وكانوا يفهمونه ونادراً ما يشكّل عليهم أمر آية أو كلمة. وبعد موت الرسول تصدّى الخلفاء والصحابة لتفسير الكتاب، فيروى عن عمر بن الخطاب أنّه قال على المنبر: (ما تقولون فيها؟ يقصد كلمة **(التخوّف)** في قوله تعالـى ﴿ أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٌ ﴾ النحل: 47، فسكتوا. فقال شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا. التخوّف هو التنقّص، فقال: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فقال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير:

تخوّف الرحل منها تامكاً قِرَداً كما تخوّف عود النبقة السّفن

فقال عمر: عليكم بديوانكم لا تضلوا. قالوا: وما ديواننا؟ قال: **شعر الجاهلية**، فإنّ فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم[1]) ويقول ابن عباس: (الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه[2]) وفي رواية: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب، ورواية تقول: أنّ ابن عباس(كان يعتمد على الاستشهاد بالشعر في شرح ألفاظ القرآن الكريم، وعلى ما أوتي من علم بالمغازي وأيام العرب وأخبار الأحبار. واستحثّ مجاهداً المكي أن يخطو خطوة أخرى بالتفسير مشجّعاً بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه"[3]) وبذا سلك طريقَهم التابعون والمفسرون، وفي هذا المقام نستشهد بنافع بن الأزرق في سؤال له لابن عباس عن كلمة **(عزين)** في قولـــــــــه عالى ﴿عن اليمين وعن الشمال عزّين﴾: قال حَلَق الرفاق، فقيل له: وهل تعرف العرب ذلك قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فجاؤوا يُهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزينا[4]

وتقول الروايات: إنّ نافع يسأل وابن عباس يجيب بالاحتجاج بكلام العرب وبأبيات من الشعر العربي في حوالي مائتين وخمسين موضعاً من القرآن. كما قامت فئة المفسّرين، وما تركوا فيه شيئاً إلاّ درسوه(قام منهج عقلي عرف بالإكثار من التفسير والجرأة – أحيانا– في تناول بعض آياته المتشابهة، من هؤلاء الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه والصحابيان الجليلان عبد الله بن

---

[1] . عبد الفتاح المصري "لغة هذيل" التراث العربي، مجلة اتّحاد الكتّاب العرب. سورية : 1984، العددان:14/13، ص.187.

[2] . جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن. القاهرة:1368، الجزء الأول، ص. 119.

[3] . عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ط. 2. تونس/ليبيا: 1980، الدار العربية للكتاب، ص.19.

[4] . رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، ط.2 القاهرة: 1983، مكتبة الخانجي/ الرياض دار الرفاعي، ص. 110.

مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما[1]) ولابدّ في هذا الموقع من التعرّض لحادثة طريفة عاشها صاحب الكتاب، عندما اختلف مع الكسائي في المسألة الزنبورية، فهل تعمل **إذا** عمل النسخ (رفع ونصب) أم لا تعمل، وكان هذا بحضور خليفة أموي الذي انطلق من اصطناع مقولة: كنت أظنّ أنّ النحلة أشدّ لسعاً من الزنبور، فإذا **هو هي**، أم فإذا **هو إياها**. فأجاب سيبويه فإذا النحلةُ زنبورٌ (هو هي، دون عمل إذا) واحتجّ بعديد الآيات: ﴿ فَأَلْقَىٰهَا **فَإِذَا** هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴾ طه: 20/ ﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ الشعراء: 32/ ﴿ فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾ الشعراء: 45. رفعٌ ورفعٌ. وأما الكسائي فقد قال العكس: فإذا النحلةُ زنبوراً (هو هي، رفع ونصب) فحدث خلاف بين رأسي المدرستين، فمن يحلّ الإشكال، وهنا كان لابدّ أن يُلتجأ إلى العرب أصحاب الفصاحة والذين نزل بلغتهم القرآن، وبالفعل تقول الروايات بأن الخليفة استقدم أعراب قبيلة الحطمة التي حكمت لصالح الكسائي. وما يمكن أن يستنتج من هذا على أنّ ديوان العرب أقوى حجّة من غيره في المسائل التي لم ترد في القرآن.

وعلى العموم فإنّ القرآن لم ينزل بلغة أعجمية بل جاء على لسانهم ووفق ما كانوا ينطقون، يقول ابن قتيبة (... إنّ القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلاّ اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي. ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة وماتت الخواطر[2])

---

[1] . عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ط. 2. تونس/ليبيا:1980، الدار العربية للكتاب، ص.18.

[2] . تأويل مشكل القرآن، ص.86.

ويؤكّد هذا الأمر ابن خلدون: (أنّ القرآن نزل **بلغة العرب**، وكلّ أساليب بلاغتهم فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه[1]). وأمام هذا كان لابدّ أن يوضع له سياج لغوي نظراً للحون التي بدأت تعلق به، فقام اللغويون يجمعون مدوّناتهم من البوادي، بتسجيل كلّ ما يدور على ألسنتهم من كلمات وعبارات ووصفها، ثم أعطيت هذه المادة للنّحوي الذي تصرّف وقاس واستنبط ورتّب. وبذلك اشتغل النّحاة تبويباً ومنهجاً وما تركوا فيه شيئاً، بل وصل الأمر أن أعرب القرآن كاملاً. وقام في نفوسهم منهج متكامل لوضع قواعد النّحو من لغة العرب الواسعة كلّ السعة، وهي تحفل بكلّ ألوان الشعر والمقطّعات التي يمكن أن يجدوا فيها ضالتهم في التقعيد اللغوي(فإن نحن رجعنا إلى الشعر ألفيناه يحفل بكلّ ما أتعب النّحاة أنفسهم فيه، وجهدوا جهدهم لضبطه، وما إلى ذلك إلاّ لأن أولئك النّحاة حين انبروا لضبط قواعد الكلام وتسجيل ظواهر التراكيب والأساليب جعلوا نصب أعينهم في معظم أمرهم ما تيسّر لهم جمعه من القصائد والمقطّعات والأبيات، فكان **الشعر مادتهم الغزيرة ومنهلهم المورود**، إليه رجعوا أكثر ما رجعوا وعليه عوّلوا أكبر ما عوّلوا، ومنه **استخرجوا أوفر ما استخرجوا من القواعد والأحكام**[2]) وهذا كلّه باعتماد منهج يقوم على التواتر، ففي القرآن ما لا ينطبق عليه هذا المنهج، حيث نجد بعض الآيات القرآنية لا تواتر ولا شيوع فيها، علمـــــــاً أنّ الظاهرة اللغوية تُقاس على التواتر، بينما توجد هذه الصوَر في لسان العرب؛ ففيه القياسي والغالب وما هو كثير وما هو قليل وما هو نزر وما هو نادر وما هو شاذ، أضف إلى ذلك وجود الفروع العديدة في مجال التقديم والتأخير والحذوف والإيصال والإظهار والإضمار(ومن هنا فالأجدر الأخذ بالسائغ الحسن من الضرورات وهي التي يكون فيها الحذف أو الزيادة أو التغيير

---

[1] . المقدمة. القاهرة: المطبعة الأزهرية، ص. 404.

[2] محمد شوقي أمين"قول في النحو" مجلة مجمع اللغة العربية. القاهرة: 1975، الجزء 35، ص. 63.

الذي يعتري اللفظة، أو يطرأ عليها ضمن القياس المعروفة نظائره، والذي يهدي فيه التركيب إلى القصد المراد بسهولة ويسر، مما ألفته النفس لكثرة شواهده وأمثلته[1]) وهذا موجود في لسان العرب بقوّة، ولذلك لم **يأخذوا قواعدهم من القرآن**، بل كانت الآيات شواهد استدلال في معظم حالات التقعيد، وأحياناً يتمّ تصحيح قواعد اللغة بالآيات المتواترة، وفي حالة عدم وجود ما يشير لذلك يُلتجأ إلى كلام العرب. وظهرت الملامح الأولى في النّحو على يد العالم اللغوي الخليل بن أحمد بتوظيف **لغة العرب الفصيحة**، وباستعمال منهج التواتر(أخذ الخليل النّص الفصيح وإن كان قائله ليس بالمعروف، وبنى قواعد النّحو التي تمكّن المتكلّم أو المتعلّم من انتحاء سمت العرب في كلامهم وتمكّن القارئ لكتاب الله من القراءة السليمة، وما ورد من كلام العرب مخالفاً لهذه القواعد، فإنّه حكم عليه بالشذوذ والشاذ صحيح، ولكنّه لا يتّفق مع القاعدة التي قُعدّت، لذا فإنه يحفظ ولا يقاس عليه[2]) وقد تجسّدت هذه المعطيات في كتاب سيبويه (الكتاب) الذي كان شافياً كافياً لمحتوى النّحو،لدرجة أنّ عالماً مثله قال: من أراد أن يضع كتاباً في النّحو فليستحي، وبعضهم تحرّج بالقول: هل ركبت البحر، وكان الجرمي يقول: أنا مذ ثلاثون سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه... إذ كان كتاب سيبويه يُتعلّم منه النظر والقياس، وهذا احترام للمادة العلمية التي حملها هذا الكتـــــــــــــاب المحيط، وللتحرّج العلمي الذي لا يرقى إليه الشكّ، لدرجة أن لقب **بقرآن النّحو**. وكان معيار سيبويه في هذا الأمر(... تحرّجه وتحرّج شيوخه من أن يدلي برأي أو يستنبط ضابطاً لا يعتمد فيه على ما يقوله أكثر العرب (عامتهم على حدّ تعبيره) ومع ذلك فلا يهدر ما قلّ استعماله إذا لم يخالف

---

[1] . خليل بنيان الحسون، في الضرورات الشعرية، ط. 1. لبنان: 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص. 76.

[2] . خليل أحمد عمايرة"القبائل الستّ والتقعيد النّحوي" مجلة اللسان العربي. الرباط: 1998، مكتب تنسيق التعريب، العدد الخامس والأربعون، ص. 88.

القياس[1]) وهذا المعيار لم يخرج عمّا استحسنه العرب، والرجوع دائماً إلى واقع كلام العرب وهو المتواتر، ويعني المسموع بكثرة.

إذاً **القرآن كتشريع له كتابه، والنّحو كلغة له كتابه**، ومن هنا نستبعد مقولة من يرى بأن **القواعد أخذت من القرآن الكريم**؛ لأنّ القرآن لا يلتزم بمقتضى الظاهر في بعض آياته فأحياناً يضع المفرد بدل الجمع، وهذا لأمر اقتضاه الخالق ولأنّه يعجز عنه المخلوق، أضف إلى ذلك الحذوف الكثيرة لغايات رآها كذلك، وهناك مجموعة كبيرة من الضرائر. وإذا وقع إصرار بأنّ القواعد أخذت من القرآن، فلمّ نجد الخلاف النّحوي بين المدارس النّحوية، فالقرآن ثابت واضح لا اجتهاد فيما يستنبط منه، ثمّ لماذا أتعب اللغويون أنفسهم في جمع المادة اللغوية من سافلة العالية أو أعالي السافلة والقرآن بين أظهرهم، وهو مدوّن في مصحف عثمان، ولّم ساح العلماء في الفيافي معرّضين أنفسهم للموت في الصحراء التي لا حدود لها، بغية التوثيق والوصول إلى المادة الأولية التي على ضوئها نزل القرآن، وهي المصدر الأول قبل كلّ شيء، ألا يمكننا أن نتصوّر هذا العمل الأولي المتقن بأنّه عمل مخاطرة وجبّار في ذات الوقت، وكلّه من أجل الدقّة العلمية لا غير، فهو ليس سهلاً بل يحتاج إلى فِرَق وإلى وسائل جبّارة، وإلى جهود معتبرة، فهو إحصاء بالمعنى المعاصر، يتطلّب تجنيداً كلياً للمرور على كلّ القبائل، وعلى كثير من الأفراد، ومراعاة بعض الحالات الخاصة، فهل يعني هذا أراد اللغويون القيام بسياحة صحراوية! أركبوا رؤوسهم؟ وإذا بحثنا في المادة اللغوية التي وقع الاحتجاج بها في **قرآن النّحو** نجد عدد شواهد الشعر يقرب من ثلاثة أضعاف شواهد القرآن، فعدد شواهد الكتاب هو 373 آية، ومن الشعر والرجز 1061 [2]، والأبيات غير المنسوبة –حسب

[1] . عبد الرحمان الحاج صالح "الجوانب العلمية المعاصرة في تراث الخليل وسيبويه" مجلة مجمع اللغة العربية.القاهرة: 2001، العدد الثاني والتسعون، ص. 156.

[2] . على النجدي ناصف "نحو القرآن مجلة مجمع اللغة العربية. القاهرة: 1974، الجزء 34، ص.143.

دراساتنا[1]– هي خمسون شاهدا شعرياً ولكن رمضان عبد التواب يقول: إنّ العدد غير صحيح فهو 342 موضعاً منها 43 موضعا سُميت فيها قبيلة الشاعر، ولم ينصّ على اسمه، مثل: رجل من قشير، أو رجل من بني دارم، أو رجل من مذحج، أو رجل من فزارة أو رجل من طيبة ويواصل ... وقد نسب الأعلم الشنتمري في شرحه لشواهد الكتاب المسمى (تحصيل عين الذهب معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب) 57 موضعاً، أي أنّ ما بقي بعد ذلك غير منسوب تماماً هي 242 موضعاً[2] ويكون الحساب كما يلي: 57+43 = 100.342–100–242 شاهداً مجهول القائل. وفي هذا المجال يطرح الأستاذ فخر الدين قباوة سؤالاً وهو: (ما سبب انصراف النّحاة عن القرآن الكريم عندما قعّدوا قواعدهم، إلى الشعر والنثر؟ وهل يعني هذا أنّ القرآن الكريم بقراءاته لا يغطّي متطلّبات اللغة؟ فأجاب : لم ينصرف النّحاة عن القرآن كل الانصراف، بل كان الداعي إلى هذا الدرس هو صيانة النّص القرآني من اللحن، إلاّ أنّ الممارسة العملية للدرس النّحوي كشفت للرواد أنّ ميدان البحث يكون محدوداً إذا اقتصر على النماذج الفصيحة . فالحياة اللغوية تضجّ بالمستويات المختلفة المتباينة ... ودراسة النّحو يجب أن تشمل ذلك كلّه لتكون بحثاً يخدم القرآن الكريم ولغته في كلّ مجال. ويواصل: إنّ القرآن الحبيب تضمّن بعض المفردات المعرّبة... غير أنّه لم يكن ليستوعب تلك الأشكال التعبيرية اليوميـــة المتجدّدة وهي بعيدة عن غاياته وتوجيهاته، وإنّما يمثّلها حقيقة ما كان يجري على ألسنة العرب الفصحاء من شعر ونثر، فلابدّ من الرجوع إليه حتى يتمثّل فيه العمق والدقّة[3]).

---

[1] . ذكرت هذا في أكثر من مؤلف لي، وهذا ما علّمنا به شيوخنا، ونقلناه رواية عنهم.
[2] . بحوث ومقالات في اللغة، ط. 1. القاهر: 1982، مكتبة الخانجي، ودار الرفاعي بالرياض، ص. 90.
[3] . المهارات اللغوية وعروبة اللسان، ط.1 بيروت: 1999، دار الفكر/ دمشق دار الفكر، ص.93.

والخلاصة التي يمكن استنتاجها: آراء تستبعد أن تكون لغة قريش هي التي نزل بها القرآن، وهي اللغة الفصحى، وآراء تقول إنّ اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم هي لهجة قريش. وأمام هذا فإنه لا يوجد دليل يؤكّد نزول القرآن بلغة قريش، اللهمّ بعض الآراء المتشيّعة مثل استعمال بعضهم لمصطلح (لسان قريش) واللسان لا يستعمل للهجة/ اللغة على اعتبار أنّه أوسع منهما، وربّما أخذوا هذا من قوله تعالى:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾ إبراهيم:4.

﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلۡمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمًا لُّدًّا ﴾ مريم: 97.

﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ الدخان: 58.

وعدّوا هذا على أنّه لسان محمد صلى الله عليه وسلم القرشي المكي، ويتناسون بأنّ محمد تربّى في هوزان ونشأ في هذيل واسترضع في بني سعد التي تطبع من يحيا في رحابها ويعيش في مساحتها على سليقة فصيحة، ولسان ذليق وبداهة خاصة، واستحواذ إلى جيّد الكلام، وهو الذي يقول: "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش وإني نشأت في بني ساعدة" رواه مسلم والبخاري، وفي مكان آخر يقول : "أنا أفصح من نطق بالضاد" ويعني هذا أنّه فصيح ولا مثيل له، وهو رسول الله يوحى له، ومحال أن يقع في الخطإ، ولا يمكن أن يضاهيه البشر فصاحة رغم أنّه بشر، إلاّ أنّ شروط الفصاحة في مسقط رأسه ناقصة، وبالتالي لما أُرسل إلى الأماكن التي تخلو من الاختلاط هذا من جهة. ومن جهة أخرى يبدو لنا أنّ من يرى بأنّ القرآن أنزل بلغة قريش يعتمدون حجّة أخرى وهي لجنة تدوين مصحف عثمان رضي الله عنه المكوّنة من: عبد الله بن الزبير **(قرشي)** +

عبد الرحمان بن الحارث بن هشام**(قرشي)** + سعيد بن العاص **(قرشي)** + زيد بن ثابت **(أنصاري)** فقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد فاكتبوه **بلغة قريش، فإن القرآن أنزل بلغتهم**. وهذه اللجنة تأخذ بمبدإ الأغلبية؛ لأن أعضاءها قرشيون ويبقى إلى أيّ مدى يكون هذا القول صحيحاً، وتحت أيّ ظرف قيل. ونرجّح عدم نزول القرآن بلغة قريش – وهي محدودة– ولو حصل ذلك لما كان للقرآن هذا الانتشار، ويضاف إلى ذلك عامل الاختلاط الذي يعيق عملية التفصيح، فلا فصاحة حيث يكون الاختلاط (ينظر الخريطة رقم1). كما لا يجب أن ننسى بأن قريش تنافسها تميم في اللغة، وتميم لها الصدارة في نجد، ولا ننسى كذلك مسألة لهجة العدنانيين ولهجة القحطانيين ولا يمكن إغفال تغلغل اللغات الأخرى في الجزيرة العربية، ولقد حصل هذا بفعل التبادل التجاري ومكة التي تحتكم إلى المكان المقدّس، فهناك جرى الأخذ من اللغات الأجنبية، باعتبارها موطن الحضر، إلاّ أنّ للغة/ للهجة قريش الحظ الأوفر في لغة القرآن ربّما؛ لأنّ لغتها جامعة لكلام العرب وسهلة. ولكن لا دليل يثبت على أنّ القرآن الكريم نزل بلغة قريش، وما يتوفَّر من أدلة ينفي نزول القرآن بهذه اللغة، فالقرآن أنزل **بلسان العرب أجمعين** يفهمه العرب جميعهم، اللهمّ بعض الحالات الاستثنائية التي هي مدار الحالات الفردية ولا يُقاس عليها.

وفي هذه النقطة يؤكّد الباحثون بأن لغة القرآن هي عربية أعرابية عروبية، فلا عجمة فيه، وما أُشكل من كلمة على العرب هو من كلام العرب القديم، ويدخل في الجانب التاريخي غير المستعمل وهذا ما يراه الأستاذ جعفر دكّ الباب، وهو من الناكرين حتى لمصطلح **(اللغـــــات السامية)** لما تستنبطه العبارة من اعتبارات سياسية وإقليمية وثقافية تستغلها الصهيونية ويقترح تسمية

(اللغات العربية القديمة) أو (اللغات الأعرابية[1]) واستعمال القرآن لمصطلح (اللسان) يعني الجامع، فلم يستعمل(اللغة) والقرآن لم ينزل بسبع لغات، بل هي: الأوجه التي يقع فيها التغاير بتفاوت المعنى أو تغيير اللفظة، وفسّرها بعض الباحثين بأنّها التغاير في: إثبات كلمة/تغيير الكلمة/ تغيير أوجه الإعراب/ إسقاط كلمة/ تغيير ترتيب الكلمة/ تقديم وتأخير/ تغيير الحركة الإعرابية. كما يؤكّد الأستاذ علي فهمي خشيم هذا الأمر باستبعاده نزول القرآن بلغة غير عروبية: واللذين قالوا بهذا هم لا يعرفون اللغة العربية(العروبية) التي تشمل مصطلح اللغات السامية[2]، ويخطّيء كلّ أولئك الذين قالوا بورود الألفاظ الأجنبية في القرآن الكريم، فهم يجهلون عروبية اللغة لا غير. ونراه يستدلّ في هذا المقام على المنهج المبني على الجذور اللغوية الأولى للألفاظ العربية التي يدّعي أنّها عجمية، ويقارنها بالكشوفات الحديثة للغات العروبية (السامية) ويصل إلى الأصول الأولى للعربية الخالصة، ويخلص إلى أنّه لا عجمة في كتاب الله العزيز، وإنّه نزل بلسان عربي مبين، والعجم هم الذين أخذوا عن العربية وحرّفوا ألفاظها، وما ورد من كلمات في القرآن الكريم التي تبدو لنا عجمية (توهّم) فهي عروبية. كما سبق أن طرح الموضوع من باب هل وُجد المعرّب والدخيل في القرآن الكريم، فنرى فريقاً ينفي ذلك أمثال: الشافعي والطبري، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وابن فارس، ومجاهد، وعكرمة، وأحمد محمد شاكر، وعبد العال سالم مكرم؛ لأنّ القرآن نصّ صراحـــــــــة على أنه نزل بلسان عربي مبين، ولو أتى بغيره لما فهمه العرب، والعربية أوسع من أن تستعين باللفظ الأجنبي، فهي التي وضعت مائة وخمسين اسما للأسد. وفريقا يقول بأنّه لا يمكن أن يتمّ تبادل

---

[1] . ينظر: جعفر دكّ الباب، مقالاته حول اللسان العربي المبين في كلّ من مجلتي: التراث العربي، الصادرة عن اتّحاد الكتاب العرب بسورية. ومجلة اللسان العربي الصادرة عن مكتب تنسيق التعريب بالرباط. وكتاب علي فهمي خشيم: هل في القرآن أعجمي.

[2] . هل في القرآن أعجمين ط.1.بيروت:1997، دار الشرق الأوسط.

اقتصادي دون تأثير وتبادل لغوي، أمثال : ابن جني، وأبو ميسرة، والضحّاك، وسعيد بن جبير والسيوطي، ورمضان عبد التواب، فالقرآن فيه من كلّ لسان، وأنّه نزل على البشر كافة، ووجود ألفاظ ليست من أصول عربية ظاهرة، أضف إلى ذلك عامل المغلوب مولع بلغة الغالب، بل ذهب بعض هؤلاء للقول بأنّه لا توجد لغة خالية من الدخيل، كما لا توجد عرقية صافية.

ونخلص إلى أنّه لا يمكن نكران تبادل التأثير والتأثّر في اللغات فهو قانون اجتماعي كان ولا يزال قائماً ولكن هناك من الكلمات الأجنبية التي أخذت طابع وذوق العربية فأصبحت منها، ولا يخسّ المستعمل بغرابتها ونميل إلى هذا الرأي بأنّ الاحتكاك اللغوي يؤدّي بالضرورة إلى التأثير والتأثّر، والعرب في عهودهم الأولى احتكوا باليمنيين والأحباش والفرس والبيزنط، إلاّ أنّ اللغة العربية هي التي أثّرت أكثر ممّا أخذت. ويبقى رأي الجمهور في هذا المجال له وزنه، بأنّهم يقولون: بأنّه ليس في كتاب الله شيء بغير لغة العرب، مع إقرارهم بأنّ العرب أخذوا من اللغات الأخرى ألفاظاً أعطوها ذوق العربية فدخلت قاموسها وأصبحت منها.

- **هل اعتُمدت لغة قريش في المدوّنة التقعيدية:** يأتي الحديث هنا تأكيداً للمقال السابق بأية لغة نزل القرآن الكريم؟ ورأيت تأكيده بطرح سؤال يقاربه معنى: هل اعتُمدت لغة قريش في المدوّنة التقعيدية؟ وستكون الإجابة من خلال المنهج الذي أعتمده، وهو كما يلي:

– الاعتماد على الشعر لا على النثر(الشعر ديوان العرب على ما قال به القدامى) وباعتباره أقوى وأكثر في الاستشهادات النّحوية.

– اعتماد مدوّنة الشعراء الذين وقع الاحتجاج بشواهدهم في النّحو (عيّنة شبه عشوائية وهي ممثلة بنسبة تتجاوز 95[1] %).

[1] . أعجمي: الخزيمي.

– الشعراء المعتمدون من العصر الجاهلي والإسلامي والأموي، يحتجّ بهم عدا بعض المولّدين الذي لم يحتج بهم البعض.

– الوصول إلى إجراء دراسة إحصائية للقبائل التي أخذت لغاتها مدوّنة لوضع القواعد النّحوية.

– الخلاصة: **هل اعتمدت لغة قريش لغة تقعيد نحوي؟**

أموي: أبو الشيص. —
أنصاري: الأحوص/ صريح الغواني/حسان بن ثابت/
قبيلة أسد: القيشر/ الكميت/ أيمن بنخُريم/أبو دلامة/ابن دارة/بشر بن أبي حازم (6).
قبيلة أمية: عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان العرجي. – قبيلة إياد: لقيط بن يعمر/أبودؤاد الأيادي.-
قبيلة بكر: المسيّب/الحراث بن حلزّة. – قبيلة تغلب: العتابي/الأخطل/القطامي/عمر بن كلثوم.
قبيلة تميم: عمر بن لجأ الراجز/لقيط بن زرارة/عمرو بن الأهتم/عمرو بن معدي كرب/علقمة بن عبدة/عدي بن زياد/سلامة بن جندل(7).
قبيلة ثعلب: متمم بن النويرة. – قبيلة ثقيف: أمية بن أبي الصلت/ أبو محجن. قبيلة جمح: أبو دهبل الجمحي. –
قبيلة حارثة: الأسود بن يعفر. – قبيلة حنيفة: العباس بن الأحنف.– قبيلة خثعم: ابن الدمية. – قبيلة خزاعة: دعبل/كثير عبد الرحمان بن أبي جمعة. – قبيلة دارم: مسكين الدرامي. – قبيلة ربيعة: النابغة الجعدي/المرقش الأكبر/المرقش الأصغر/
قبيلة سدوس: بشار بن برد. – قبيلة سعد: الأحيمر السعدي/سليك بن سُلكة/عمروبن قميئة/طرفة بن العبد. – قبيلة سليم: أشجع بني سليم/الخنساء. – قبيلة شماس: المخبّل ربيعة ابن مالك. – قبيلة ضبيعة: المتلمس. – قبيلة طئر: بن عنتر بن وائل ابن الطثرية.
قبيلة طيء: الطرماح/زيد الخير/أبو زيد الطائي/حاتم بن عبد الله الطائي(4).
العراق: العجاج الراجز. – قبيلة عامر: ابن قيس الرقيات/ عامر بن الطفيل. – قبيلة عبس: عروة بن الورد. – الحطيئة/عنترة بن شداد. – قبيلة عدوان:ذو الإصبع العدواني. – قبيلة عذرة: عروة بن حزام/ جميل بن معمر العذري.
قبيلة عكل: سويد بن كراع. – قبيلة العنبر: عبيد بن أيوب.
قبيلة عنزة: أبو العتاهية.
قبيلة عجل: أبو النجم الراجز/ الأغلب الراجز. – قبيلة عجلان:ابن مقبل. – قبيلة عقيل: قيس بن معاذ المجنون/توبة بن الحمير/ليلى الأخيلية. – قبيلة غطفان: مالك بن أسماء/النابغة . – قبيلة فرغان: خلف الأحمر. –
قبيلة فهم: تأبّط شراً. قبيلة قضاعة: ابن الرقاع.
قبيلة قيس: إبراهيم بن هرمة/الأعور الشني/خداش بن زهير/زياد الأعجم/الأعشى ميمون/ النابغة الذبياني(6).
الكوفة: حمّاد عجرد.
قبيلة كنانة: أبو الأسود الدؤلي/قيس بن ذريح(2).
قبيلة كندة: المقنع بن الصمة. – قبيلة كليب: جرير بن عطية. – قبيلة لحيان: المتنخّل. – قبيلة ليث: عروة بن أذينة. – قبيلة مازن/مزينة: مالك بن الريب/زهير. – قبيلة مخزوم: عمر بن أبي ربيعة. – قبيلة مرّو: ابن ميّادة/عبد الله بن همهمام. – قبيلة مضر: أوس بن حجر. – قبيلة مناة: ذو الرمة. – نجد: المهلهل عدي بن ربيعة/ امرؤ القيس. – قبيلة نكرة: المثقب العبدي/الممزّق العبدي. – قبيلة النمر/النمير: منصور بن سلمة بن الزبرقان/أبو حية النميري/حصين بن معاوية الراعي. – قبيلة الهجيم: سحيم بن الأعرف.
قبيلة هذيل: أبو خراش/ مالك بن الحارث الهذلي/خويلد بن مطحل/أبو ذؤيب الهذلي/حُميد بن ثور الهذلي(5).
قبيلة يربوع: ابن مناذر. – قبيلة يشكر: المنخل اليشكري/ سويد بن أبي كاهل. – اليمن: أبو نواس.

إنّه بعد الحيثيات التي خرجت بها هذه العيّنة نرى الآتي:

أولا: يصعب الوصول إلى مرابض هذه القبائل جميعها، فهناك لم تكن الحدود بين هذه القبائل قائمة والأعراب كانوا ينشدون المراعي، وأحياناً تنتقل قبيلة إلى جوار قبيلة أخرى مدة، ثم تغادر، وقد تتداخل الحدود الرعوية بينها، وقد تكون الغارات سبباً في الاستيلاء على جهات قبيلة من القبائل، ومن هنا فإن غياب الخرائط المثبتة لتواجد القبائل يجعل ما نتوصّل إليه يحتاج إلى تدقيق(ينظر الخريطة رقم2).

ثانيا: بعملية بسيطة نرى قبيلة **تميم** تحتلّ رقم واحد، ثمّ قبيلة **أسد** و**قيس** في الرتبة الثانية ثم قبيلة **هذيل** فقبيلة **طيئ**، وآخرها **كنانة**. ويفهم من هذا أنّ **القبائل الستّ** التي وقع التقعيد اللغوي من لغتها ممثّلة بنسب متفاوتة. وهذه النقطة يجب توضيحها بشكل جيّد؛ حيث إنّ اللغويين القدامى والنّحاة لم يذكروا هذه القبائل ويكون أول من أشار إليها الفارابي وهو الذي مات أواخر القرن الرابع، فلمّ لم يذكرها سيبويه مثلاً، علماً أنّ أبا عمرو بن العلاء ذكر سافلة العالية/ هوازن/ سعد /بكر... وسيبويه يذكر قبائل قصين، فلم نجد ذكراً لها في القبائل بعد مرور قرنين ونصف قرن، أو انقسمت إلى بطون متشعّبة بفضـــــــــــــل التعداد البشري، وبفعل الترحال، وقد يكون ذلك؛ لأنّ القبائل التي ذكرها القدامى بأنّ القرآن نزل بلغتها لم تظهر في نصّ الفارابي، ويؤكّد السيوطي ذلك: روى أبو عبيدة عن طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: نزل القرآن على سبع لغات، منها خمسة بلغة العَجُز من هوازن وهم الذين يقال لهم عُليا هوازن، وهم خمس قبائل أو أربع، منها سعد بن بكر، وجُشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف. قال أبو عبيدة: وأحسب أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر، وذلك لقول رسول الله: أنا أفصح العرب بيد أنّي من قريش، وإنّي نشأت في بني سعد بن بكر. وكان مسترضعاً فيهم، وهم الذين قال فيهم أبو عمرو بن

العلاء: أفصح العرب عُليا هوازن وسفلى تميم[1]). ومن خلال هذا الشاهد لا نجد القبائل المنصوص عليها في البحوث المعاصرة، ويبدو لنا بأنّ حركة الانتقال الطبيعية فعلت فعلها في الاختلاط.

ثالثاً: لا ذكر ولا وجود لقبيلة قريش في هذه العيّنة، ولم نعثر على شاعر ينتمي قَبَلياً لقريش، وأرجعنا هذا لسببين: أولهما قبل الإسلام: فهم أهل تجارة، وليسوا أهل إعطاء الكلام، والغريب في الأمر أنّ الأسواق الشعرية (عكاظ/المجّنة/ ذي المجاز) توجد في مرابضهم. وثانيهما بعد الإسلام: فقد نهى القرآن عن قول الشعر في قوله تعالى ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ الشعراء: 224– 227. ولهذا لم يهتموا بهذه الحِرفة، والدليل على ذلك تراجع شعر حسان بن ثابت بشكل ملحوظ بعدَ الإسلام.

رابعاً: هناك من الشعراء الذين ينتمون إلى بطن قبيلة قريش في بُعد من الأبعاد، كقبيلة عنزة، والأنصار والأمويين في صدر الإسلام، فنجد شعراء لهذه القبائل، إلاّ أنهم من القلّة بمكان.

خامساً: إنّ لغة قريش من خلال ما توصّلنا إليه غير معتمدة في التقعيد النّحوي، وبالتالي لم ينزل بها كلام الله. فلو نزل كلام الله بلغة قريش لما فهمه العرب أجمعون.

---

[1] . جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك + محمد أبو الفضل إبراهيم + علي محمد البجاوي. بيروت: 1986، المكتبة العصرية بصيدا، الجزء الأول، ص. 210 – 211.

- **لماذا استبعدت لغة قريش من لغات التقعيد؟** كان النّحاة أصحاب معايير، فلقد بسطوا سلطتهم اللغوية على قواعد يجب أن تحترم، واعتمدوا معايير دقيقة للصفاء اللغوي، وجدوا خمسة/ست قبائل تتوفّر فيها الشروط التالية، وهي: الإيغال في البداوة + التوحّش + العيش في القفار + عدم التقيّد بقانون وضعي + العيش على الرعي + عدم الاختلاط بالعجم. وتمثّل هذا المعيار في: قيس/أسد/تميم/طيء/هذيل، عند الفارابي وفي نصّ آخر يذكر ستّة في كتاب(الألفاظ والحروف). وقيس/أسد/تميم/هذيل/بعض كنانة/بعض الطائيين، عند السيوطي. وما وجدنا ذكراً لقبيلة قريش اللّهم بعض الآحاد الذين يصنّفونها في كنانة[1]، وبعضهم يرى أنّها تنتمي إلى قبيلة تميم. وأما الإشارة الصريحة فلا وجود لها. وإذا أخضعنا موقع القبائل المحتجّ بها فنرى إلى جانب المعايير العلمية الكثافة السكانية للناطقين بهذه اللغات، والقواسم اللغوية المشتركة، والمحافظة على اللغة الأم سليمة كما ينطقها الأولون. كما وضعوا معياراً آخر يصرف القبائل التي لم تؤخذ عنها اللغة ويتمثّل هذا المعيار في: الاحتكاك بالأجانب عن طريق المجاورة بالسكن + النطق بغير العربية + الاحتكاك بالتجار + التواجد في التجمّعات السكانية (كانت قريش أجود العرب انقياداً للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عمّا في النفس، والذيـــــن عنهم نقلت اللغة العربية، وبهم اقتُديَ، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: **قيس وتميم وأسد** فإنّ هؤلاء هو الذين عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمه، وعليهم اتُكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم **هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين**، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. ويواصل قائلاً ... وبالجملة فإنّه لم يّؤخذ عن حضري قط، ولا عن

[1] . شعبان عوض محمد العبيدي، النّحو العربي ومناهج التأليف والتحليل. ليبيا: 1989، منشورات جامعة قار يونس، ص.346.

سكان البراري ممّن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم، فإنّه لم يؤخذ من لخم ولا من جذام فإنّهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقبط، ولا من قضاعة وأكثرهم نصارى يقرأون في صلاتهم بغير العربية، ولا من تغلب ول من النمر فإنّهم كانوا بالجزيرة مجاورين للنبط والفرس، ولا من عبد القيس لأنّهم سكان البحرين مخالطين للهند والفرس ولا من أزدعمان لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة ولولادة الحبشة فيهم ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة، ولا من ثقيف وسكان الطائف لمخالطتهم تجار الأمم المقيمين عندهم، ولا من ثقيف وسكان الطائف لمخالطتهم تجار الأمم المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز لأنّ الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدأوا ينقلون لسان العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت ألسنتهم، والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها **في كتاب فصيّرها علماً وصناعة أهل البصرة والكوفة[1] فقط من بين أمصار العرب[2])**. واستناداً إلى هذا النّص فإنّ العرب الذين تمّ استبعادهم عن المدوّنة اللغوية كانت للأسباب التاليـــــة:

- الحضر: بحكم الاختلاط الذي يؤدّي إلى الاحتكاك وظهور أثر لغة أجنبية في اللغة العربية.
- المجاورون لغير العرب.

1 . لقد عوّدنا مشايخنا على جلب النّص أعلاه للاحتجاج بالقبائل التي لا يحتجّ بها، ولكنّهم يوقفون النّص عند آخر كلمة وهي ألسنتهم، ويغلقون علامة التنصيص. وبغية التحقيق رجعنا إلى المزهر للسيوطي في جزئه الأول، ص.211-212. ونجده يضيف ما وقع تعريضه في هذه الصفحة، ولهو أم خطير، يجب توضيحه: هناك من اللغويين ومن النّحاة من اعتمد لغات هذه القبائل التي لم تعد لغتها فصيحة لعوامل ذكرناها، وهي عوامل موضوعية في عمومها، ولكن هناك من اعتدّ بها وأثبت لغتها واستخرج منها القواعد، وجعل علمها صناعة، وهم على وجه الخصوص أهل البصرة والكوفة. ويعني هذا مؤسسي النّحو العربي، فالبصرة مدرسة مقعّدة للنّحو، والكوفة تالية لها، وقد وافقت على كثير من أصولها. فأين الخلل في هذا القول: يعني أنّ المدوّنة اللغوية ليست مأخوذة كلّها من القبائل الستّ، بل هناك اجتهادات صناعية وأشياء افتراضية جاء بها التنافس العلمي بين المصريْن أثناء تقعيد النّحو من كلام العرب، والذي لم يتحدّد بشكل دقيق.

2 . السيوطي، الاقتراح في أصول النّحو، تح: أحمد محمد قاسم، ط.1. القاهرة : 1396هـ/1976، مطبعة السعادة، ص. 57.

- القارئون بغير العربية.
- المخالطون لغير العرب.
- المخالطون للتّجار.
- حاضرة الحجاز.

وإذا راعينا هذا المعيار فإنّ قبيلة قريش تُستثنى بحكم عاملي **الحضر والاختلاط**. وهذه دلالة قاطعة على أنّ **لغة قريش لم تؤخذ منها قواعد اللغة**، وأسبغت عليها الهالة نظراً للمكان الذي تتواجد فيه، وبحكم العصبية العربية والسياسية التي كانت لها قبل الإسلام وبعده. وإنّ الجانب العلمي يفرض علينا الوصول إلى نتائج يقينية من خلال مسلّمات واضحة. كما وضعوا شروطاً دقيقة للراوي اللغوي:

1- أن يكون من صميم أهل البلدة ويعيش فيها.

2- ألا يكون قد نزح منها واستقرّ مدداً ثم عاد.

3- أن لا يكون متأثراً بعوامل ثقافية احتكاكية.

وكلّ هذا حفاظاً على **تهيئة لغوية** صارمة للغة العربية بغية بقائها صافية لا تشوبها لكنة أجنبية، وبالطبع يكون ذلك المحافظة على روح القرآن الكريم كما جاءنا مروريا من الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولم يكتفوا بتحديد الرقعة السكانية (المكانية) بل حدّدوا المدة الزمانية التي خصّصوها في 150 سنة بعد الإسلام في الحضر، ونهاية القرن الرابع في المَدَر، لأن بعد ذلك لم يبق عربي سلم لسانه من أثر التأثير الأجنبـــــــــــي، وهنا كان لابدّ أن تغلق المدوّنة اللغوية كي لا تتمطّط القوانين اللغوية، وانتهت البحوث اللغوية على يد الطبقة العاشرة في ذات الفترة. ومع هذا فإنّ هذه الدقّة لم تحترم في بعدها العام، فهناك خروق على يدّ بعض النّحويين، فنجد بعض شيوخ العربية يلحّنون الفرزدق ويخطّئون الكُميت وذا الرمة كأبي عمرو بن العلاء، وابن

أبي إسحاق الحضرمي والحسن البصري[1]) ونرى عبد القاهر الجرجاني يستشهد بشعر المتنبي كما نجد الزمخشري يقول عن أبي تمام: لِمَ لا نجعل ما يقوله من شعر بمنزلة ما يرويه من أشعار للعرب في حماسته (وهو إن كان محدثاً لا يستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة فيقنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه[2]) كما نجده في معجمه (أساس البلاغة) أورد شواهد عديدة تمثّل المراحل التطوّرية للدلالة في اللفظة العربية، وأبرزها الشعر العربي وكلام العرب الفصحاء والبلغاء، ثمّ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، كما نجد عبد القاهر يستشهد بالمتنبي.

•**ماهي لغة قريش؟** لقد احتلت قريش الصدارة في الحجاز ، واستقرّت الأمور لصالح مكة بسبب المركزية الدينية، وبذا لصالح **لهجة قريش** التي هي فرع من فروع **لسان العرب**، وهي اللغة المُصفاة والتي حصل فيها التفاعل الحضاري لأنّ القرشيين (المكيون) أكثر تعاملاً مع غيرهم وانتقالاً بتجارتهم إلى اليمن والشام واستضافة للعرب في المناسبات الدينية والأدبية، كما كانت لغتهم وليدة التفاعل والتخيّر، بالإضافة إلى السليقة والطبع، وإلى طرح اللهجات المذمومة، ويؤكد هذا الأمر السيوطي نقلاً عن الفارابي(كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعاً وأبينها إبانة عمّا في النفس، والذيـــــــن عنهم نقلت العربية وبهم اقتُدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد، فإنّ هؤلاء الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، عليهم اتّكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف،

---

[1] . صلاح الدين الزعبلاوي، مسالك القول في النقد اللغوي، ط.1 سورية: 1984، الشركة المتّحدة للتوزيع، ص.23.

[2] . تفسير الكشّاف، تح/تع: محمد مرسي عامر. القاهرة: دار المصحف، الجزء الأول، ص. 220- 221.

ثمّ هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم[1]) ونستشف من هذا الدليل بأنّ قريشاً كانت تنتقي ألفاظاً من اللغات الأخرى وتضيفها إلى لغتها، ولم **تكن لغتها من ديوان العرب الذي أخذت مدوّنة تقعيد،** وفي نصّ آخر لأحمد بن فارس يقول: (أجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أنّ قريشاً أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، وذلك أنّ الله عز وجل اختارهم من جميع العرب، واصطفاهم، واختار منهم نبي الرحمة محمد صلى الله عليه وسلم وكانت قريش – مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها – إذا أتتهم الوفود من **العرب تخيّروا من كلمهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم،** فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب. ألا ترى أنّك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم، ولا عجرفية قيس، ولا كشكشة أسد، ولا كسكسة ربيعة، ولا الكسر الذي نسمعه من أسد وقيس، مثل: تعلمون ونعلم، ومثل شعير وبعير[2]). كما يرى ابن خلدون أنّ لغة قريش أصّح اللغات العربية وأصَرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم. ومع هذه الفصاحة فإنّ لغتها لم تدخل في مدوّنة القواعد، وهذا لعامل واحد وهو التصنّع والاختلاط، أي أنّ لغتها اصطناعية، وهذا بحكم عوامل السيادة الدينية والاقتصادية قبل الإسلام، والدور المهمّ في الإسلام وهو جوار البيت وسقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام. ومن هنا فإنّ المقعدّين استبعدوها كلغة نموذج، وهذا يؤدّي بنا إلى القول بأنّ لغة قريش **وضعية** في بعض مفرداتها، سهلة واضحة مفهومة نظـــــراً لعالميتها، وفصيحة في ذات الوقت. والفصاحة عند العرب هي الإبانة وخلوص الكلام والمتكلّم مما يشين من عيوب الكلام والنطق التي كانت في لغات بعض القبائل

---

[1] . السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، الجزء الأول، ص.211.

[2] . الصاحبي في فقه اللغة، ص.33.

وهذا متوفّر في لهجة/لغة قريش التي تحتكم إلى عاملي السهولة والاستعمال، فكانت لغتها دولية بعد الإسلام. ولكن نفرّق بين السليقة التي تعني الطبع، وهي مرحلة من مراحل إتقان اللغة، أي دون تعلّم، والشعور بخصائص الكلام دون تعمّد أو تكلّف، فهي رهن بالاكتساب والتقليد والمران، ويراها أستاذنا عبد الرحمان الحاج صالح في ما وافق لغة العرب **بكثرة الاستعمال والتكلّم حسب العادة والسجية**، وهي غير موجودة في لغة قريش؛ لأنّ هذا النوع موجود عند العربي القحّ وهو السليقي الذي لا يخطأ، يتكلّم لغته دون معرفة قواعدها، فهي طبيعية، ويتكّلمها بالطبع، ولقدتمّ ضبط معاييرها في: التواتر/الطبع/الإيغال في البداوة/الفصاحة في المعنى، وهذا كلّه غير متوفر في البيئة المختلطة أو في الحضر كما قال به السيوطي. وهكذا نعلم أن لغة قريش لغة أهل مكة وما جاورها، وهي فصيحة، ولكن ليست لغة أصل للفصحى كما يرى الدكتور تمام حسان[1]. وهذا كلّه للعوامل التي ذكرناها وهي لا طبع فيها/ انتقائية (الخليط اللغوي).

• **نحو القرآن** : إنّ فكرة النّحو القرآني في الحقيقة قديمة، نشأت أثناء الدفاع عن القرآن عندما اصطدمت القواعد النّحوية بالآيات القرآنية المخالفة للعرف اللغوي الجاري عليه العرب، وغرضها اعتماد القرآن الكريم أساساً لكلّ قاعدة؛ باعتبار القرآن أولى من سواه عند تقعيد القواعد، فلقد دافع الفرّاء عن القرآن عند تعرّضه للآيات الشاذة بقوله: (الكتاب أعرب وأقوى في الحجّة من الشعر[2]) فأصحاب الفكرة يرون بأنّ النّص القرآني أصل، والنّحو تابع، فهم يتستّرون وراء قدسيــة القرآن، ومن ذلك جاءت أفكارهم تنظيرية، وأحياناً عاطفية حيث لم يقدّموا أركان هذه الفكرة ، ولم يقدّموا أركان هذه الفكرة، ولم يقدّموا

[1] . الأصول، ص.74-75.
[2] . الفراء، معاني القرآن. مصر، الجزء الأول، ص. 14.

الحلول الإجرائية للاصطدام اللغوي الموجود بين بعض الآيات وكلام العرب، ثمّ لم يعطوا الدليل القطعي لتلك القراءات المختلفة. فإذا كان الغرض أن نعيد النظر في القواعد التي وضعت بناءً على ما ورد في القرآن الكريم كلّه، فهذا من **باب الخيال**، لأنّ القواعد وضعت بناء على وصف كلّي للغة العربية في محالها وفي مختلف أوضاعها، وثمّ اعتماد منهج علمي ما قام في أية لغة من لغات العالم؛ لأنّ الهدف كان دينياً، ولهذا وقع تشدّد لا مثيل له، ومن هنا نرى صرامة لغوية كبيرة.

وإذا كان القصد أن نلغي ديوان العرب، ونبني نحواً جديدا من القرآن حسب ما يراه الأستاذ عبد الستار الجواري الذي يدعو إلى وصفية اللغة من خلال القرآن، بهدف اتّخاذه مصدراً لاستخلاص قواعد النّحو، دون النظر إلى غيره، فهذا وهم وأيّ وهم . كما قال قبله الأستاذ أحمد مكي الأنصاري يجب إعادة النظر في القواعد بحيث تصنّف قسمين: قسم درجة أولى (كثيرة وأكثر) وقسم درجة ثانية(كثيرة وقليلة) وحجّته في هذا طغيان قواعد النّحاة (الطغاة) وخاصة البصريين الذين جاوزوا الحدّ المعقول، وأسرفوا على أنفسهم في اللغة والدين، ويقترح أن تتسّع القاعدة فتشمل جميع الوارد من الشواهد، وهذا مناصرة لمن يقول: علينا تصحيح القواعد بالقراءة[1]. وإنّه لمن الصعوبة بمكان ما يطرحه الأستاذ الأنصاري من هذه الأشياء التي لا تخطر على بال، فأنّى لنا أن نعيد النظر في كلّ هذه القواعد التي بنيناها بعد خمسة عشر قرناً، وهل يعقل أن نطرح فكرة تعيدنا إلى تقويم كلّ تراثنا ولا ندري عواقبها !

يطرح الأستاذ فخر الدين قباوة السؤال التالي: ما الفرق بين النّحو المستمد من القرآن الكريم، والنّحو المستمد من النثر والشعر وحوشي الكلام والأمثلة

---

[1] . الدفاع عن القرآن ضد النّحويين والمستشرقين، مطبوعات جامعة الخرطوم بالقاهرة. القاهرة: 1973(القسم الأول)

الافتراضية ؟ فيجيب: يمكننا تحديد هذا الفرق بأنّ النّحو القرآني يمثل أعلى مراتب القواعد فصاحة وبياناً؛ لأنّه كان الخطاب به للعرب بعد مضي أحقاب لغوية متتابعة، اكتسبت فيها العربية ألواناً من التشذيب والتعديل والتوليد، حتى أصبحت تمثّل قمّة النضج البياني وأعلى مراحل التطوّر والصفاء بين اللهجات المختلفة للقبائل العربية... أما نحو كلام العرب فهو يمثّل المستويات المختلفة من الشعر والنثر في القرون المتتابعة من عصر الاحتجاج قبل الإسلام وبعده، وفي البيئات المختلفة من قبائل العرب ذات الفصاحة والبيان، وفي النصوص التي لا ترقى في صحة أسانيدها ومتونها إلى ما تمتاز به الآيات القرآنية... ولذا نرى في هذا النّحو كثيراً من الشذوذ والندرة والتفاوت في الأحكام[1]) وهو مناسب لكلام العرب الذي له سياقات رفيعة ومقامات عالية ومتوسطة ودنيا، أما القرآن فله أسلوبه الرفيع الذي لا نجاريه في كلّ مقاماتنا، فهل يمكن مجاراة أسلوب القرآن في الحذف على سبيل المثال كما أنّ القرآن يتنوّع تنوّعاً بيّناً، وأحياناً يؤدّي هذا التنوّع إلى الفروق الدقيقة التي لا نستطيع مجاراتها، دون أن ننسى مسألة القراءات المتنوّعة للقرآن الكريم، فأيّة قراءة تعتمد؟ كما أنّ مسألة التواتر وهي شرط أساس في الوضع اللغوي لا نجده في بعض الآيات، فهل توضع لكلّ آية غير متواترة قاعدة؟ وإنّ مسألة القراءات هي التي أفاضت الخلافات حولها وأدّت إلى سيلان مداد الباحثين، فبعض النّحاة لا تهمّهم القراءة بقدر ما ينظرون إلى جوازها وقياسها في العربية، بينما أهل القراءات همّهم ما قرأت به الأئمة الماضية وجاء به السلف على النّحو الذي أخذوا عمّن قبلهم، كما أنّ هناك من الفقهاء من تعصّب لقراءة ما، وهناك من النّحاة من تعصّب لرأي مذهب ما.

النتائج:

---

[1] . المهارات اللغوية وعروبة اللسان، ط.1 بيروت: 1999 دار الفكر العربي/ دار الفكر بدمشق، ص.95-96.

1- إنّ العلم حقائق مدعومة بأدلّة ثابتة وبراهين حقّة، وما يقوله بعض الباحثين في الموضوع أعلاه بعيد عن روح العلم وحقائقه الثابتة، فلا يمكننا تسويغ إيمان من أجل مخالفة رأي ثابت وقطعي وهنا تختلط الأمور. وإذا قلنا **العلم** نعني به الدقّة والمنهجية، وهما نتاج قواعد ومناهج لم توضع إلاّ بناء على حركية المجتمع الذي يعتمد القانون في كلامه، والمنطق في العلاقات اللغوية بين الألفاظ، فلا اعتباطية مطلقة في اللغة، ومن هنا فإنّ اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، لها إعرابها، وقامت على اجتماعية منطقية وعلى الفرق بين المعنيين، والفرق بين الضدين، والتناسب اللفظي للمعنى، والدلالة المنطقية، رغم المسالك الفرعية التي يمكن أن تحتذى حين يكون ذلك بدافع الضرورة، وبشافع من اللغة، وهذا ما وجدناه طريفاً في بعض الآيات، إلاّ أنّه يجب التمييز بين الضرورات، فليست كلّ الخروق اللغوية ضرورات، بل إنّ بعضها من باب العجز اللغوي أو الفقر المعجمي للقائل، وبعضها مستقبح.

2- **إنّ القرآن كتاب تشريع** مقدّس ندعه في مكانه للهداية، فإذا أدخلنا إلى ميدان الدراسات النّحوية فسوف يعيبه المعيبون، ولا ننكر أنّه الكتاب الذي تبحث في ضوئه العربية، وهو الجامع لشتاتها، ولذا يجب أن يكون فوق الاعتبارات النّحوية؛ لأنّه النص الذي جاءنا ممثّلاً للعربية وأساليبها الأصيلة. وكان ينبغي أن يكون فوق القواعد ، وفوق الخلافات اللغوية، ويترك للقضايا الدينية محافظة على قدسيته، أو لم يقل أبو عمرو بن العلاء: إني أستحي من الله أن أقرأ ﴿إنّ هذان لساحران﴾ وكان يقرأ إنّ هذين لساحران[1]. كما حُملت بعض القراءات القرآنية على الضرورة الشعرية، والقرآن ليس شعراً، ولا هو صادر عن بشر.

---

[1] . مهدي المخزومي، قضايا نحوية، ط.1. أبو ظبي: 2003، إصدارات المجمع الثقافي، ص.70.

3- إنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، فهو كلّ متماسك، وخارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب وميادين أساليب خطبائهم وشعرائهم، فهو نمط لا يوزن بشعر أو بنثر، فمن الصعوبة وضع قوانين نحوية تيسيرية من خلاله (نحو القرآن) لأنّ هناك إعجازاً ومعانيَ لا تدركها عامة الناس، فهو يحتاج إلى تأويل عميق، ومن خلال هذا نروم في تيسير النّحو الابتعاد عن التأويل وعن العلّة الثانية والثالثة، ونبتغي أحياناً الأخذ بظاهر الكلام، فما كان يمكن أن يكون القرآن هو المنطلق، بل أن يكون نتيجة.

4- إذا أُخذ القرآن مدوّنة تيسيرية للنّحو، **فأية قراءة تؤخذ؟** علماً أنّه كثرت القراءات، واستعصى الخروج بنتيجة منطقية، فهناك حيث نجد بين القرّاء أنفسهم من يرتّب قراءات القرآن ترتيباً حسب أهميتها ولا ينظر إلى مخالفتها لقواعد النّحو، ونجد من يصحّح قراءة القرآن بما يوافق العربية، وإن لم تثبته الرواية، وهناك من القرّاء من لا يقرأ إلاّ بالقراءات السبع، فشدّد علماء القراءات النكير على القرّاء، فيروى عن المبرد أنّه قال: (لو صليت خلف إمام يقرأ ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي بكس الياء لأخذت نعلي ومضيت[1]) وهذه القراءة عدّها الزجاج رديئة ومرذولة، ورماها الزمخشري بالضعف، لكن ابن الجزري يرى بأنّها صحيحة اجتمعت فيها الأركان الثلاثة وقياسها في النّحو صحيح. ونعرف أنّ النّحاة رفعوا عصا القانون اللغوي في وجه بعض الآيات فرموها بالضعف والقبح والخطإ والشذوذ والرداءة واللحن والبطلان والسماجة وعدم الفصاحة، إلى آخر ما هناك من الصفات التي لا تليق بالقرآن(الحقّ أنّ موقف النّحاة من هذا لم يكن في درجـــة واحدة، فالبصريون عُنوا بالقاعدة التي وضعوها عناية أدّت بهم إلى أن يرفضوا هذه اللغة، ويعزلوها ويسلكوها في القراءات الشاذة أو يلحنوها

---

[1] . أحمد علم الدين الجندي"الصراع بين القراء والنّحاة" مجلة مجمع اللغة العربية. مصر: 1974، الجزء 33، ص.157.

فإذا واجههم قوله تعالى ﴿إنّ هذان لساحران﴾ بتشديد(إنّ) وبالألف لحنوا القارئ أو أولّوها تأويلاً بعيداً، وحملّوها ما لا تحتمل، كان المبرد ينكرها، ولكنّه محجوج بالآية الكريمة وبحديث "لا وتران في ليلة" وقد استعمل المثنى هنا بالألف وهو نصب، وبقوله:

فاطرق إطراق الشجاع ولو رأى مساغاً لناباه الشجاع لصمّما

استعمل المثنى (ناباه) بالألف وهو خفض، ويقول الآخر:

إنّ أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غاياتها

استعمل(غاياتها) بالألف وهو نصب[1]. ومن هنا نؤكّد ظاهرة تخطئة النّحويين للفصحاء والقرّاء، وذلك عن طريق إخضاع أقوالهم وقراءات أولئك القرّاء لأصول وضعت استناداً إلى كلام العرب أنفسهم[2].

والذي نروم الوصول إليه هو التيسير اللغوي، والتسهيل على مستعملي اللغة العربية لكن لا يعني التسيّب، فالقواعد مرآة تعكس خصائص اللغة وأساليبها وعباراتها، فالنّحو أن يكون قياساً في غالبه واستعمالاً للعقل، فيتحتّم علينا أن نتعرّف على ما تتيحه للغة من الخروج أو العدول عن بعض سننها مراعاة للوزن والبناء الشعري ضمن ما يجوز له منها، ولكن لا يجوز أن نجعل هذا اختلافاً وندخل به معركة خلاف جديدة، وهناك أمور معاصرة تنتظرنا. فلابدّ أن نتمسّك بقواعد ثابتة، رغبة في السير باللغة وفق سنن مستقيمة لا تحيد عنها، فهنا مـــــا العمل: هل نخضع القراءات للقيود اللغوية، وننبذ ما لا يتّفق مع هذه القاعدة، وبذلك نخطئ قراءات لا يرقى الشكّ إلى صحّتها رواية وأداءً، وقد قرأ بها كبار من اشتهر بالضبط والإتقان كالقرّاء السبعة. وبذا نكون في حيص بيص من أمرنا، هل نأخذ بكلّ القراءات وهي كثيرة، فيحصل لدينا أنحاء جديدة،

---

[1] .مهدي المخزومي، قضايا نحوية. أبوظبي: 2003، إصدارات المجمع الثقافي، ص. 69-70.
[2] . عبد الجبار علوان النايلة"ظاهرة تخطئة النّحويين للفصحاء والقرّاء" مجلة المجمع العلمي العراقي. بغداد : 1986، الجزء الأول، المجلد السابع والثلاثون، ص.302-331.

والحلّ ألاّ يعتمد القرآن في تيسير النّحو. ويجدر بنا الرجوع إلى الاحتجاج بكلام العرب في أكثر من موقع وهو السبيل الذي يعتمد الآن في المجمع اللغوية، وبخاصة عندما يعجزون عن وجود شاهد قرآني.

5- إنّ الأعراف اللغوية القديمة والحديثة تقرّ بأنّ وضع قواعد اللغات يكون بالعودة إلى تراثها، فإن صحّ القول أن نأخذ القواعد من القرآن، يعني هذا أنّ القرآن تراث. إنّ التراث هو ما تركه السلف للخلف، فالقرآن لم يتركه السلف للخلف، هو من عند الله حوى الحقيقة المطلقة الماضية والحاضرة والآتية، فهو ليس تراثاً. وأما التراث الديني فهو التفاسير والنتاج الحضاري القائم على دراسة القرآن، والتفاعل الصادر من الشاهد إلى الشاهد، وليس من غائب إلى حاضر. **فكيف نبني القواعد على كلام مقدّس ومسبوق بكلام قبله فهو ليس تراثا**؟ ثمّ أنعيد النظر من البداية ونضع قواعد جديدة مستنبطة من القرآن، ونلغي كلّ هذا الإرث الحضاري الذي بنته الأجيال !!!

6- لا يمكن وضع قواعد أو العمل على تيسيرها بناءً على القرآن الكريم وحده، حيث نجد فيه ظواهر استعمالية غير موجودة في الاستعمال القديم والحديث، مثل شيوع الحذف مثل﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربّنا تقبّل منا﴾ أمثلة لا عديد لها لأسلوب التعجّب في القرآن، فهل توضع لها قواعد خصوصية؟ القرآن عجيب لا تنقضي غرائبه، أسلوبه أرفع بكثير من أساليبنا، فأنّى لنا أن نجاريه!

7- إنّ تشريف العربية بنزول القرآن ما له مثيل، لكن لا يجب أن يكون ذلك مدعاة للتقديس الأعمى أو يوقفنا عن طلب التطوّر اللغوي المطلوب حالياً، ونحن نعيش عولمة لغوية نشهد فيها انكماش العربية وبُعد أهلها عن العلمية، ونحتجّ بقوله تعالى ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ الحجر9 فنرمي بالمنشفة إلى الله على أنّه حافظ هذه اللغة. في الوقت الذي نرى فيها عوامل

العولمة اللغوية بارزة فيها: الامتداد الجغرافي على مستوى القارات الخمس/ التوسّع في عدد الناطقين/ السعة اللغوية/ الامتداد التراثي الطويل/ الاحتكام إلى الدين. إلاّ أنّ هذه العوامل لا تشفع لها ما دام **الجانب العلمي** فيها مغيّباً. والمرجو منّا تكثيف الجهود البحثية والمطلوب من العلماء الراسخين في العلم (علماء الأبحاث التقنية لا الفقهاء) الاهتمام باللغة العربية والعمل على جعلها لغة علمية، والاجتهاد داخلها وبها لتصبح منتجة للتقنية، والاهتمام بفهم القرآن فهما معاصراً والعمل على قيام مراكز البحوث الهندسية اللغوية؛ لأنّ ما قام به السلف حول القرآن غير كاف(لقد اهتمّ العرب بفهم الرسالة اهتماماً شديداً وأعطوها كلّ وقتهم وجهدهم، وجاهدوا في نشرها بين الأمم، ولكنّهم لم يهتموا **بفهم القرآن**؛ لأنّ القرآن بحاجة إلى تفرّغ ووضع حضاري معيّن وبحث علمي، لذا قال تعالى عن القرآن ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ ﴿١٠٦﴾ ﴾ الإسراء: 106. قال (على الناس) ولم يقل على الذين اتقّوا. فكلما زادت معاهد البحث العلمي وزاد عدد المتفرّغين لهذا البحث وزاد عدد الاختصاصات زاد فهم الناس للقرآن[1]). وأرى في هذا المقام ضرورة توجّه المهندسين وعلماء المعلوميات والرياضيات وعلماء الجينات للبحث في المتن القرآني، وهـــــذا البحث هو الذي يثري البحوث اللغوية، ويعطي العلمية للغة العربية التي تشكو فقراً مدقعاً.

الخلاصة: بناءً على الحيثيات التي أوضحناها في سطور هذه المقالة، أخلص إلى ما يلي: **إنّ القرآن كتاب تشريع لا كتاب نحو، كما لا يمكن ادّعاء أنّ القرآن كتاب هيئة أو طب أو تشريح** ولم يقل بذلك الأقدمون، ولا ادّعى ذلك المتأخّرون. وسبق أن قيل: إنّ القرآن فلسفة، وهوجم صاحب القول هجوماً عنيفاً[2]

---

[1] . محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط. 1. دمشق: 1999، الأهلي للطباعة النشر والتوزيع، ص. 129.

[2] . توفيق الطويل "بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة" مجلة مجمع اللغة العربية. القاهرة: 1986، الجزء 58، ص. 145 -173.

. وكانت حجّته قائمة على وجود جوانب فلسفية، فما المانع أن نقول: إنّ القرآن كتاب علم أو طبّ أو فلك أو هندسة، لأنّه تعرّض لهذه الأشياء، إذا قبلنا بأنّ القرآن كتاب لغة. كما أنّ **القرآن لا يمكننا أن نتّخذه معياراً ونموذجاً في حالات تيسير النّحو**؛ لغياب كثير من الخطابات التي نتداولها في أساليبنا، ووجود خطابات رفيعة لا تناسب مقام التيسير، ولا يمكن أن ترتقي إليها لغتنا بكلّ سهولة. كما نستنكر مسألة **النّحو القرآني** الذي يرفع الآن من قبل بعض المجتهدين، وهذا تمويه وعجز، ودعوة إلى إلغاء التراث، فكنّا نتمنى أن تتلاحق الاجتهادات؛ حيث يبدأ الباحث أين توقّف سابقوه، ويواصل تطوير ما يحتاج إلى تطوير، لا أن يحصل الإلغاء بحيث نبدأ في كلّ مرة ممّا انطلق علماء القرن الأول.

مقترحات:

- ترك القرآن في محلّه المقدّس، على اعتبار أنّه كتاب تشريع، ولا يلتجأ إليه في الأمور اللغوية إلاّ كنتيجة.
- الحالات القرآنية الخارجة عن العرف اللغوي لا يجب أن تشكّل هاجساً يؤدّي بنا إلى الخروج عن عرف المقعدّين للغة.
- وجوب صرف النظر ملتقى عن إعادة بحث المبحوث، حيث يجب أن نبدأ أين توقّف السلف المبدع.في كلّ
- الاحتكام في مسائل النّحو إلى علماء أبدعوا في اللسان العربي المبين.
- تفعيل مؤسسة اتّحاد المجامع اللغوية العربية على أن تكون له سلطة التشريع اللغوي دون غيره من المؤسّسات.
- الاتّفاق على مؤسّسة مركزية عربية تعمل على التيسير النّحوي.
- البعد عن النّحو التاريخي، والتمييز بين النّحو والقواعد.
- إلزام وزارات التربية/المعارف العربية بتطبيق القرارات التيسيرية.

87 التشريع والنحو...

الخريطة رقم 1



ع/ **مقدمة في علوم اللغة**، البدراوي زهران، ص52

88 مجلة اللغة العربية – العدد الخامس عشر

الخريطة رقم 2



ع/ مقدمة في علوم اللغة، البدراوي زهران، ص51

البحث الصوتي عند ابن جني
على ضوء الدراسات الحديثة

أ. زبيدة حنون
جامعة عنابة

المقدمة

عرف البحث الصوتي عند العرب تطورا كبيرا منذ الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه إلى غاية عصر ابن جني.

فبعدما ألف الخليل "كتاب العين"، الذي كان أول معجم صوتي عربي، جاء سيبويه وألف "الكتاب" خصص فيه فصلا للدراسة الصوتية، وهو الفصل الأخير الذي سماه "باب الإدغام" ذكر فيه عدد الحروف العربية ومخارجها ومهموسها ومجهورها وأحوال مجهورها ومهموسها ...، وعرف الإدغام وأقسامه... وتأثر بسيبويه كل من جاء بعده من النحويين واللغويين، وأخذوا بآرائه في الأصوات دون أن يزيدوا عليه الكثير، وذلك حتى القرن الرابع الهجري، حيث جاء ابن جني وألف أول كتاب مستقل في الأصوات، هو "سرّ صناعة الإعراب".

ونظرا إلى ما قدمه هذا اللغوي في مجال الدراسة الصوتية من تأليف كتاب مختص في الأصوات، ثم تقديم دراسة شبه كاملة للموضوعات التي تعد الآن مجال البحث الصوتي الحديث: من دراسة الأصوات اللغويـــــــــــة

ومخارجها وصفاتها، ودراسة الحركات اللغوية، ودراسة التغييرات الصوتية، رأيت أن أقدم في العدد من مجلة اللغة العربية القراء موضوعا يتناول مجهودات ابن جني العلمية في مجال الأصوات، تقديرا لعمله الرائد بالنسبة إلى زمانه، وربطا لماضينا اللغوي بالحاضر.

وسأتتبع ما جاء به ابن جني موضوعا موضوعا، وفق المنهج الحديث المعتمد في تقديم الدرس اللغوي.

1. طبيعة الصوت اللغوي عند ابن جني

يقول ابن جني في تعريف للصوت: «اعلم أن الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلا متصلا، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تُثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفا. وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها... »[1].

من خلال هذا التعريف يريد ابن جني أن يوضح كيفية صدور الأصوات اللغوية واختلافها باختلاف مخارجها؛ ولمزيد من التوضيح يأتي بالتشبيهين التاليين:

أ – يشبه الحلق والفم آلة الناي، فيقول:" فإن الصوت يخرج فيه مستطيلا أملس ساذجا، كما يجري الصوت في الألف غفلا بغير صنعة، فإذا وضع الزامر أنامله على خروق الناي المنسوقة، ورواح بين أنامله، اختلفت الأصوات، وسمع لكل خرق منها صوت لا يشبه صاحبه، فكذلك إذا قُطع الصوت في الحلق والفم باعتمادٍ على جهات مختلفة كان سبب استماعَنا هذه الأصوات المختلفة "[2] .

---

[1] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق مصطفى السقا وأصحابه، البابي الحلبي، القاهرة 1954، ج1، ص06.

[2] المصدر نفسه، ص09.

ب- ثم يشبه صدور الأصوات مرة ثانية بوتر العود، حيث يقول: "فإن الضارب إذا ضربه وهو مرسل، سمعت له صوتا، فإن حسر آخر الوتر ببعض أصابع يسراه أدى صوتا آخر، فإن أدناها قليلا سمعت غير الاثنين، ثم كذلك كلما أدنى أصبعه من أول الوتر تشكلت لك أصداء مختلفة، إلاّ أن الصوت الذي يؤديه غفلا غير محصور، تجده بالإضافة إلى ما أدّاه وهو مضغوط محصورا أملس مهتزا، ويختلف بقدر قوة الوتر وصلابته، وضعفه ورخاوته. فالوتر في هذا التمثيل كالحلق، والخفقة بالمضراب عليه كأول الصوت من أقصى الحلق، وجريان الصوت فيه غفلا غير محصور كجريان الصوت في الألف الساكنة، وما يعترضه من الضغط والحصر بالأصابع كالذي يعرض للصوت في مخارج الحروف من المقاطع، واختلاف الأصوات هناك كاختلافها هنا..."[1].

وهكذا، يشبه ابن جني الحلق بالوتر والخفقة والاهتزاز بالمضراب على الوتر كأول الصوت في أقصى الحلق، وجريان الصوت في الوتر عندما يكون غفلا غير محصور كجريان الصوت في الألف الساكنة. أما الضغط والحصر بالأصابع الذي يعترض جريان الصوت في الناي فهو كالاعتراض الذي يحدث للصوت في مخارج الحروف من المقطع. فيبدو تكوين الصوت اللغوي عند ابن جني كتكوين الأصوات في الناي والعود، بحيث يصدر الصوت اللغوي بتحرك الهواء في اتجاه واحد خلال ممرّ مغلق، فتحدث في طريق خروجه وقفات واعتراضات في مواضع مختلفة (كالحلق والفم...) تتسبب في حدوث أصوات متنوعة.

ويتضح مما سبق أن ابن جني عرف عملية حدوث الأصوات اللغوية وحاول تجسيم تلك العملية بالتشبيهين السابقيـــــــــــن.

---

[1] . المصدر نفسه، ص.09-10.

ثم ينتقل ابن جني إلى تقديم الفرق بين مصطلحي الصوت والحرف، فيرى أن الصوت « عام غير مختص، يقال سمعت صوت الرجل، وصوت الحمار... »[1]، أي أن الصوت لا يخص فئة معينة من الكائنات دون غيرها، بينما يخص الحرف الأصوات البشرية وحدها.

ثم يعطينا تحليلا كاملا لاشتقاق الصوت والحرف، ولكن الطابع الصرفي لا الصوتي قد وسم ذلك التحليل، فهو يبحث في أصل الكلمتين ويأتي بأمثلة؛ فمصدر الصوت صات الشيء يصوت صوتا فهو صائت، وصوّت تصويتا فهو مصوّ، أما الحرف فهو مشتق من مادة (ح ر ف) وأينما وقعت هذه المادة في الكلام دلّت على حدّ الشيء وحدته، من ذلك حرف الشيء أي ناحيته ... ومن سميت حروف المعجم حروفا، وذلك أن الحرف حدّ منقطع الصوت وغايته وطرفه، كحرف الجبل ونحوه. ويجوز أن تكون سميت حروفا لأنها جهات للكلم ونواحٍ كحروف الشيء وجهاته المحدقة به. ومن هذا قيل: فلان يقرأ بحرف أبي عمرو وغيره من القراء، وذلك لأن الحرف حدّ ما بين القراءتين وجهته وناحيته. ويجوز أيضا أن يكون قولهم " حرف فلان" يراد به حروفه التي يقرأ بها...[2].

أما المحدثون من اللغويين فقد أفادوا أيضا من مصطلحي الصوت والحرف. فيعرف تمام حسان الصوت في كتابه " اللغة العربية معناها ومبناها" كالتالي: « فالصوت عملية حركية يقوم بها الجهاز النطقي وتصحبها آثار سمعية معينة تأتي من تحريك الهواء فيها بين مصدر إرسال الصوت وهو الجهاز النطقي ومركز استقباله وهو الأذن... [3] » . ويعرفه إبراهيم أنيس قائلا: « هو ككل الأصوات ينشأ من ذبذبات مصدرها في الغالب الحنجرة لدى

---

[1] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ص.11.

[2] . المصدر نفسه، ص. 12.

[3] . تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973، ص.6.

الإنسان. فعند اندفاع النفس من الرئتين يمـرّ بالحنجرة فيحدث تلك الاهتزازات التي بعد صدورها من الفم والأنف، تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل إلى الأذن[1]». أما الطيب البكوش فيعرف الحرف في كتابه " التصريف العربي"، فيقول: « هو الصوت الذي يحدث عندما يقوم في جهاز التصويت حاجز يعترض النفس ثم يجتاز النفس ذلك الحاجز[2]». وفرّق عبد الرحمن الحاج صالح بين الصوت والحرف، فقال: « والحرف يقابل الصوت في كونه هيئة للصوت يتميز بها عن صوت آخر في المسموع. والحرف شيء مجرد، هو مجموعة تختلف عن الأشياء التي تدخل ضمنها هو مجموعة من العناصر المحسوسة» [3].

فالصوت إذن هو ما نسمعه ونحس به نتيجة الاهتزازات التي تحدث خلال العملية الصوتية، أما الحرف فهو الرمز المكتوب للصوت، وهو الوسيلة المستعملة للتعبير عن الصوت. وبمعنى آخر الحرف هو المصطلح المجسم للصوت.

يجب أن نلاحظ هنا أن الغربيين قد استعملوا مصطلح الفونيم Phonème للدلالة على الصوت اللغوي في الدراسات الصوتية الحديثة، حيث يرى هؤلاء العلماء أن الأصوات اللغوية تتكون من وحدات مستقلة، ومن الممكن أن ينطق صوت معين منعزلا غير مجاور لصوت آخر. وهذه الأصوات المختلفة أو الوحدات الصوتية المستقلة " الواحدة عن الثانية"، والتي يعبر عنها بصوت واحد هي ما يطلق عليه العلماء الغربيون المحدثون مصطلح " الفونيم " أو الوحدة الصوتية المستقلة.فدانيال جونز يعرف الفونيمات كالتالي: هي « عائلة من

---

[1] . إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1975، ص 08.
[2] . الطيب البكوش، التصريف العربي، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس 1973، ص.34.
[3] . عبد الرحمن الحاج صالح، علم الأصوات (مطبوعة لطلاب معهد اللسانيات والصوتيات) الجزائر1972، ص.02.

الأصوات المترابطة فيما بينها في الصفات في لغة معينة، والتي تستعمل بطريقة تمنع وقوع أحد الأعضاء في كلمة من الكلمات في نفس السياق الذي يقع فيه أي عضو آخر من العائلة[1]». ويعرفه دي بوا وزملاؤه كالتالي:« الفونيم هو أصغر وحدة صوتية خالية من أي معنى يمكن تحديده في معنى المنطوق.وتحتوي كل لغة على عدد محدد من الفونيمات (من عشرين إلى خمسين حسب اللغة)[2]» .

فالفونيم إذن هو أصغر وحدة صوتية دون معنى، ولقد أخذ البعض من اللغويين العرب المحدثين هذه النظرية عن الغربيين. يقول كمال بشر في كتابه " دراسات في علم اللغة العام": «هي وحدة صوتية قادرة على التفريق بين معاني الكلمات[3]»، وليست حدثا صوتيا منطوقا بالفعل في سياق محدد. أما رشاد الحمزاوي، فيستعمل مصطلح "الصوتم" للتعبير عن الفونيم، حيث هو نحت من كلمتي الصوت المميز[4].

نستنتج، مما سبق ذكره، أن اللغويين العرب المحدثين لم يستقروا على مصطلح واحد في قضية "الصوت والحرف". فبعضهم يسمي الصوت صوتا ورمزه المكتوب حرفا، للتفرقة بين الصوت ورمزه، والبعض الآخر يحاول التخلي تماما عن مصطلح الحرف، كي لا يقع في الخلط الذي وقع فيه القدماء، مستعملا مصطلح " الصوت اللغوي" تعبيرا عن مفهوم الفونيم عند الغربيين والحرف عند العرب القدماء، ويستعمل مصطلح الصوت تعبيرا عن الصوت الذي نسمعه.

---

[1]. Jones(Daniel),The phoneme : its nature and use, Printed by W. Heffor and sons Ltd, Cambridge 1967,p.6.

[2]. Dubois(Jean) et autre, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, Paris1973, p.372.

[3] . كمال بشر، علم اللغة العام (الأصوات) ج2، دار المعارف القاهرة، 1973، ص.31.

[4] . رشاد الحمزاوي، المصطلحات اللغوية الحديثة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 14، سنة 1977، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص.90.

كما نلاحظ أن اللغويين المحدثين، رغم التقدم العلمي الذي شهده هذا العصر، لم يختلفوا عن ابن جني في تحديد الصوت اللغوي، إلاّ في بعض التفاصيل البسيطة التي عرفها المحدثون بعد تطور علم التشريح مع ابن سينا.

2- الجهاز الصوتي عند ابن جني

لم يعطنا ابن جني ولا من سبقه من اللغويين العرب تعريفا واضحا للجهاز الصوتية، ولم يعرف هذا الجهاز بتاتا كجهاز مهم في العملية الصوتية، وذلك نظرا للحالة التي كان عليها الطب آنداك وتخلف علم التشريح، فجاء الحديث عن هذا الجهاز أثناء دراسة المخارج ودراسة صفات الحروف، ولذلك كان الكلام عن هذا الجهاز عضوا عضوا، الواحد مستقل عن الآخر، وكأن تلك الأعضاء مستقلة تماما بعضها عن بعض، ولا ترابط أو تعاون بينها. ومن خلال التفاصيل التي أتى بها ابن جني في كلامه عن الصوت والنطق، وعن مميزات الحروف وترتيبها، نستطيع أن نعرف الأعضاء التي تدخل في الجهاز الصوتي عنده، وهي: الصدر، والحلق، والفم، والشفتان، والخياشيم...

أما الصدر، وهو " أصل النفس"[1]، وضروري لإنتاج الصوت، وهو النقطة التي يبدأ منها الصوت خروجه مستطيلا متصلا. وبالصدر يقصد ابن جني الرئتين وما يحيط بهما. ونلاحظ أنه لا يوجد في الصدر أي مخرج من مخارج الحروف، وقد يكون ذلك هو السبب في ضآلة اهتمام ابن جني بهذا العضو.

أما الحلق فيدخل مباشرة في العملية الصوتية، ويذكره ابن جني عند الكلام عن الفرق بين الصوت والحرف، فيقول: « ... حتى يعرض له في الحلق ... مقاطع تثنيه عن امتداده... [2]». ثم يذكره حين يتحـــــــــــدث عن المخارج ، حيث يقسم الحلق إلى ثلاثة أقسام: أقصى الحلق، ووسطه، وأدناه[3].

---

[1] . ابن جني، سر صناع الإعراب، ص. 9.
[2] . المصدر نفسه، ج1، ص.6.
[3] . المصدر نفسه، ج1، ص.52.

وأما الفم، فيتكون من عناصر ثلاثة:

أ- اللسان وشارك في العملية الصوتية بأقصاه، ووسطه وطرفه. يقول ابن جني: « ومما فوق ذلك من أقصى اللسان مخرج القاف... ومن وسط اللسان مخرج الجيم والشين والياء... ومن طرف اللسان... مخرج النون.[1]» .

ب- الحنك الأعلى، ويشارك في العملية الصوتية، كالتالي:« ومن وسط اللسان، وبينه وبين وسط الحنك الأعلى، مخرج الجيم والشين والياء[2]».

ج – الأسنان، تنقسم إلى أقسام: الثنايا، الرباعيات والأنياب والضاحك، وتدخل كلها في عملية التصويت، كما تدخل في عملية التصويت أصول الثنايا وأطرافها[3].

وأما الشفتان فتلعبان دورا هاما في العملية الصوتية: إما الاثنتان معا وإما السفلى بمفردها[4].

وأما الخياشيم، فقد حظيت عند ابن جني باهتمام كبير، حيث إنها مخرج من مخارج الحروف: مخرج النون الخفيفة أو الساكنة أو " الغنة "[5].

وبناء على ما سبق ذكره، وبالرغم من عدم معرفة القدماء للجهاز الصوتي المتكامل، فإن ابن جني استطاع أن يقدم بدقته أهم الأعضاء المكونة للجهاز الصوتي ويعرف دورها في عملية التصويت.

---

[1] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص.52.
[2] . المصدر نفسه، ج1، ص.52.
[3] . المصدر نفسه، ج1، ص. 52.
[4] . المصدر نفسه، ج1، ص.53.
[5] . المصدر نفسه، ج1، ص53.

3. الحروف العربية

لقد سار ابن جني على نهج سيبويه ومن اتبعه من اللغويين في تقسيم الحروف العربية إلى أصول وفروع، يقول ابن جني: « اعلم أن أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا. فأولها الألف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم[1]». ويرتب ابن جني الحروف الأصول حسب المخارج على النحو التالي: الهمزة، والألف، الهاء، والعين، والحاء، والغين، والخاء، والقاف، والجيم، والشين، والياء، والضاد، واللام، والراء، والنون، والطاء، والدال، والتاء، والصاد، والزاي، والسين، والظاء، والدال، والثاء، والفاء، والباء، والميم، والواو[2]. ثم يضيف إلى هذه الأصول الفروع التالية: « واعلم أن هذه الحروف التسعة والعشرين قد تلحقها ستة أحرف تتفرع عنها، حتى تكون خمسة وثلاثين حرفا. وهذه الستة حسنة يؤخذ بها في القرآن، وفصيح الكلام، وهي النون الخفيفة، ويقال الخفية، والهمزة المخففة، وألف التفخيم، وألف الإمالة، والشين التي كالجيم، والصاد التي كالزاي. وقد تلحق بعد ذلك ثمانية أحرف وهي فروع غير مستحسنة، ولا يؤخذ بها في القرآن ولا في الشعر، ولا تكاد توجد إلاّ في لغة ضعيفة مرذولة غير متقبلة، وهي : الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف[3]، والجيم التي كالشين، والضاد الضعيفة، والصاد التي كالسين، والطاء التي كالتاء، والظاء التي كالثاء، والباء التي كالميم، ولا يصح أمر هذه الحروف الأربعة عشر اللاحقة للتسعة والعشرين، حتى كمّلتها ثلاثة وأربعين، إلاّ بالسمع والمشافهـــــة[4]»

---

1 . المصدر نفسه، ج1، ص26.

2 . المصدر نفسه، ج1، ص50.

3 . أشار عبد الصبور شاهين إلى أن هذين الصوتين لهما وصفان يدلان على صوت واحد. التطور اللغوي، مكتبة دار العلوم، ط.1، القاهرة، 1975، ص220.

4 . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص51.

ونذكر هنا أن ابن جني انتبه إلى الفرق – الذي جاء به في تصنيف الحروف العربية حسب مخارج الحروف – بين الخليل وسيبويه، فيؤكد أن الترتيب الصحيح للحروف على " مذاقها وتصعدها"[1] هو الذي جاء به سيبويه، لأن الترتيب في كتاب العين فيه " خطل واضطراب ومخالفة لما قدمناه آنفا مما رتبه سيبويه "[2].

ونؤكد مرة ثانية أن القدماء سبقوا عصرهم في كونهم استعملوا وسائل "بدائية" مرئية فقط، مكنتهم من تقديم تصنيف دقيق للحروف حسب المخارج، بالرغم من أنهم لم يعرفوا الجهاز الصوتي المتكامل والمخابر الصوتية ...

كما انتبهوا إلى تقديم الحروف الفروع كصور صوتية لتغيرات جاء بعضها في لهجات القبائل العربية، وبعضها الآخر ظهر مع الموالي والأعاجم عند اعتناقهم الإسلام واختلاطهم بالعرب، ويرجع أصل هذه الحروف – كما يقول القدماء – إلى الحروف العربية التسعة والعشرين.

4. مخارج الحروف

بدأ ابن جني الكلام عن مخارج الحروف وعددها دون تحديد مصطلح المخرج أو تعريفه على نحو ما فعل سيبويه، فقال: « اعلم أن مخارج هذه الحروف ستة عشر[3]». ثم يشرع في وصف المخارج، مثلما وصفها سيبويه، ويثني على هذا الأخير ويشكره على التقسيم القيّم الذي أتى به أثناء تقسيمه للمخارج. ويؤاخذ كل من خالف هذا التقسيم مثل الأخفش الذي ذهب إلى أن الهاء مع الألف لا قبلها ولا بعدها.

---

[1]. المصدر نفسه، ج1، ص50.
[2]. المصدر نفسه، ج1، ص50.
[3]. ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص52.

ويقسم ابن جني مخارج الحلق إلى ثلاثة:

أ- أقصى الحلق، ومنه مخرج الهمزة والألف والهاء.

ب- وسط الحلق، ومنه مخرج العين والحاء.

ج- أدنى الحلق، ومنه مخرج الغين والخاء.

ثم يعطينا سبعة مخارج تتدرج من اللسان على الشكل الآتي:

أ- من أقصى اللسان مخرج القاف.

ب- من أسفل من ذلك وأدنى إلى مقدم الفم مخرج الكاف.

ج- من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى مخرج الجيم والشين والياء.

د- من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس مخرج الضاد.

هـ- من حافة اللسان وما أدناها إلى منتهى طرف اللسان مما فوق الضاحك والناب والرباعية والثنية مخرج اللام.

و- من طرف اللسان بينه وبين ما فويق الثنايا مخرج النون.

ز- من ظهر اللسان قليلا لانحرافه إلى اللام مخرج الراء.

ويذكر بعد ذلك ثلاثة مخارج بين اللسان والثنايا:

أ- مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء والدال والتاء.

ب- مما بين الثنايا وطرف اللسان مخرج الصاد والزاي والسين.

ج- مما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا مخرج الظاء والذال والثاء.

ويذكر مخرجا واحدا من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا، وهو مخرج الفاء، وكذلك مخرجا واحدا من بين الشفتين وهو مخرج الميم والواو والباء. ثم الخياشيم، مخرج النون الخفيفة أو الخفية.

وهكذا نستطيع أن نقول إن ابن جني قدم مخارج الحروف الأصول التسعة والعشرين على النمط الذي أتى به سيبويه والذين سبقوه بصفة عامة،

لكنه اجتهد أكثر وأضاف إلى هذا الترتيب لمخارج الحروف الأصلية، ترتيب مخارج الحروف الفرعية المستحسنة، لأنه اعتبرها تغيرات صوتية حقيقية في اللهجات العربية قبل الفتوحات الإسلامية...

كما نستطيع القول مرة أخرى إن ما جاء به العرب القدماء عامة وابن جني خاصة بالنسبة إلى المخارج دقيق وصحيح، رغم عدم وجود وسائل علمية آنذاك تساعد علماء اللغة في أبحاثهم. كما أن الدراسات الحديثة لم تقم سوى بإحياء هذه المادة التراثية حسب المناهج الحديثة.

5. صفات الحروف

استعمل ابن جني عبارة أقسام الحروف للتعبير عن صفات الحروف، فتحدث عن الشدة، والرخاوة، والجهر، والهمس، والإطباق، والانفتاح...

كما قسم هذه الصفات إلى صفات عامة، تخص كل حروف المعجم، وصفات خاصة تخص حرفا أو حرفين، وسماها " مصطلحات أخرى".

أ- الصفات العامة

1- الجهر والهمس

يقول ابن جني: « فمن ذلك انقسامها إلى الجهر والهمس، وهي على ضربين: مجهور ومهموس. فالمهموسة عشرة أحرف، وهي: الهاء، والحاء، والخاء، والكاف، والشين، والصاد، والتاء، والسين، والثاء، والفاء، ويجمعها لفظك " ستشحثك خصفة"، وباقي الحروف وهي تسعة عشر حرفا، مجهورا[1]».

نلاحظ أن ابن جني يتكلم عن الجهر والهمس، ويعد المهموس ويذكره حرفا حرفا. وينتقل بعد ذلك إلى تعريف المجهور والمهموس، معتمدا بشكـــــــل

---

1. المصدر السابق، ج1، ص38.

شبه كلّي على تعريف سيبويه للصفتين، فيقول : « فمعنى المجهور: أنه حرف أشبع الاعتماد في موضعه ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد ويجري الصوت، غير أن الميم والنون من جملة المجهورة قد يعتمد لهما في الفم والخياشيم، فتصير فيهما غنة، فهذه صفة المجهور[1]».

ولا يعد الحروف ولا يذكرها، بل يكتفي بذكر الميم والنون منها، حيث يتعرض للغنة. ثم يعرف المهموس فيقول: « وأما المهموس فحرف أضعف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس، وأنت تعتبر ذلك بأنه قد يمكنك تكرير الحرف مع جري الصوت، نحو :سسس كككك ههhe ولو تكلفت مثل ذلك في المجهور لما أمكنك[2]».

نلاحظ أن ابن جني مثل سيبويه لم يتمكن من تحديد الجهر والهمس تحديدا دقيقا، ومردّ ذلك إلى جهلهما – الطبيعي آنذاك – بدور الوترين الصوتيين في العملية الصوتية. وبقي الغموض محيطا بالجهر والهمس حتى جاء ابن سينا وشرّح الحنجرة واللسان، فأدرك اللغويون أن وضع الوترين الصوتيين هو الذي يحدد الصفات، ومنها الجهر والهمس.

2. الشدة والرخاوة

يذكر ابن جني بعد ذلك انقساما آخر للحروف، هو الشدة والرخاوة وما بينهما. فيعد الحروف الشديدة ثمانية، وهي: الهمزة، والقاف، والكاف، والجيم، والطاء والدال، والتاء، والباء، « ويجمعها في اللفظ قولك: " أجدت طبقك، أو أجدك طبقت[3]». ثم يضيف: « والحروف التي بين الشدة والرخاوة ثمانية أيضا، وهي الألف، والعين، والياء، واللام، والنون، والراء، والميم، والواو، ويجمعها في اللفظ قولـــــــــــــــك:

---

1 . المصدر نفسه، ج1، ص.38.
2 . المصدر نفسه، ج1، ص.69.
3 . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص.69.

" لم يروّعنا" وإن شئت قلت "لم يرعونا"، وما سوى هذه الحروف والتي قبلها هي الرخوة[1]».

فمما سبق، نستطيع أن نرجع إلى تعليقنا السابق، حيث إن الغموض الذي ميز تعريف ابن جن والقدماء عامة عند ذكر الصفات راجع إلى عدم معرفتهم للوترين الصوتيين ودورهما في تحديد صفات الأصوات اللغوية.

3. مصطلحات أخرى

أ- **الإطباق أو الانفتاح:** يذكر ابن جني الحروف المطبقة، وهي: الضاد والطاء والصاد والظاء، ثم يعرف الإطباق كما عرفه سيبويه، وهو « أن ترفع ظهر لسانك إلى الحنك الأعلى مطبقا له[2]». ويضيف الأمثلة نفسها التي جاء بها سيبويه، فيرى أنه لولا الإطباق لصارت الطاء دالا والصاد سينا والظاء ذالا، ولخرجت الضاد من الكلام... وأن هذه الحروف محصورة، « فالصوت محصور فيما بين اللسان والحنك إلى موضع الحروف[3]». ويرى أن ما سوى حروف الإطباق الأربعة " مفتوح غير مطبق"، ولم يفسر أو يشرح معنى الانفتاح.

ويبقى تعريف الإطباق والانفتاح في البحث الصوتي تقريبا على هذا النحو، ولم يأت المحدثون بالشيء الكثير، ولم تتعدى إضافاتهم بعض التفاصيل العلمية البسيطة التي وفرها التقدم العلمي بصفة عامة.

ب- **الاستعلاء والانخفاض:** يذكر ابن جني الحروف المستعلية، « وهي: الخاء، والغين، والقاف، والضاد، والطاء، والصاد، والظاء، وما عدا هذه الحروف فمنخفض. ومعنى الاستعلاء أن تتصعد في الحنـــــــــــك

---

[1]. المصدر نفسه، ج1، ص69.
[2]. المصدر نفسه، ج1، ص70.
[3]. سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية بيروت 1982، ج1، ص406.

الأعلى، فأربعة منها فيها مع الاستعلاء إطباق، وقد ذكرناها، أما الخاء والغين والقاف فلا إطباق فيها مع استعلائها[1]».

نلاحظ هنا أن ابن جني انتبه إلى الصلة الموجودة بين الإطباق والاستعلاء وأكدها مع ذكره للحروف التي تتصف بالاستعلاء والإطباق، كما هو الحال في الضاد، والطاء، والصاد، والظاء.

أما الحروف المنخفضة، فلم يضع لها تعريفا، وإنما اكتفى بالقول إن المنخفضة هي ما عدا الحروف المستعلية السبعة.

ج- الصحيح والمعتل: يرى ابن جني أن جميع الحروف العربية صحيحة ما عدا الألف والياء والواو اللواتي هن حروف المد والاستطالة، ويصرح بأن الألف أشد امتدادا وأوسع مخرجا، وهو الحرف الهاوي[2]. ويستعمل الطيب البكوش – وهو من المحدثين – مصطلح الإعلال عند الكلام على حروف العلة، ويرى أن عبارة " حروف العلة" تقليدية ولا يضيف شيئا جديدا[3].

د- المنحرف: وهو الحرف الذي ينحرف فيه اللسان عند النطق مع الصوت «لأن اللسان ينحرف فيه مع الصوت وتتجافى ناحيتا مستدقّ اللسان عن اعتراضها على الصوت، فيخرج الصوت من تينك الناحيتين ومما فويقهما، وهو اللام[4]».

وفي العربية حرف منحرف واحد، وقد وصفه ابن جني وصفا دقيقا، وكان سيبويه قد وصفه تقريبا الوصف نفسه، فقال « المنحرف وهو حرف شديد جرى فيه الصوت لانحراف اللسان مع الصوت، ولم يعترض علـــــــــى

---

1 . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص.72.

2 . المصدر نفسه، ج1، ص.72.

3 . الطيب البكوش، التصريف العربي، ص. 38.

4 . ابن جني، المصدر السابق، ج1، ص.72

الصوت كاعتراض الحروف الشديدة[1]» . أما المنحرف عند المحدثين، فيعرفه عبد الصبور شاهين، ويقول: «إن الصوت يخرج من حافة اللسان حين تتصل بما جاورها من الأسنان والأضراس» [2].

هـ- المكرر: فقال « وهو الراء، وذلك أنك إذا وقفت عليه رأيت طرف اللسان يتعثر بما فيه من التكرير[3]» . ويعرف المحدثون المكرر التعريف نفسه تقريبا، فيرون أن النطق بالراء يتمثل في عدة نزات وارتعاشات في طرف اللسان[4].

و- المهتوت: ويقصد ابن جني بالمهتوت حرف الهاء، لما فيه من ضعف وخفاء[5].

ز- المشرب: ذكر ابن جني حروفا مشربة فقال « تحرف في الوقف، وتضغط عن مواضعها[6]».

ويسميها حروف القلقلة، وهي: القاف، والجيم، والطاء، والدال، والباء. وأدرك أنه لا يمكن الوقوف عليها إلاّ بصوت لشدة الضغط، مثل: الحق، واذهب، واخلط، واخرج.

ويذكر أيضا حروفا مشربة لكنها لا تضغط ضغط الأولى: وهي الزاي، والظاء والذال، والضاد.

وحروفا مشربة لا تسمع بعدها شيئا مما ذكر من ضغط، وهي: الهمزة، والعين، والغين، واللام، والنون، والميم.

---

[1] . سيبويه، الكتاب، ج2، ص.406.
[2] . عبد الصبور شاهين ، الأصوات في قراءة أبي عمرو بن العلاء، ص.19.
[3] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص.72.
[4] . كانتينو، دروس في علم الأصوات، ترجمة د. صالح القرمادي، نشر مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1966، ص.38.
[5] . ابن جني، المصدر السابق، ج1، ص.74.
[6] . المصدر نفسه، ج1، ص.73.

ح- **حروف الذلاقة والحروف المصمتة:** ذكر ابن جني حروف الذلاقة، وهي ستة: اللام، والراء، والنون، والفاء، والباء، والميم كحروف يعتمد عليها بذلق اللسان، وهو صدره وطرفه[1]. أما المصمّتة، وهي باقي الحروف، فسميت مصمتة أي صمت عنها.

وهكذا، بعد دراسة صفات الحروف التي جاء بها ابن جني، يتضح لنا أنه سلك مسلك سيبويه في تقديمها، وأضاف إلى ذلك تفاصيل وجزئيات في ضبط الصفات وتعليلها، كما تكلم عن صفات لم يذكرها من سبقوه أصلا، وبهذا يكون قد مهّد السبيل في تلك المواضيع للذين جاؤوا بعده.

6. الحركات

تعد قضية الحركات من أهم الموضوعات التي درسها ابن جني في مقدمة كتابه" سر صناعة الإعراب "، حيث علل تسمية الحركات " أصواتا ناقصة" وذكر طبيعتها ودرس مكانها في المرتبة. يقول: فقال « وإنما سميت هذه الأصوات الناقصة حركات لأنها تقلق الحرف الذي تقترن به، وتجتذب به نحو الحروف التي هي أبعاضها، فالفتحة تجتذب الحرف نحو الألف، والكسرة تجتذبه نحو الياء، والضمة تجتذبه نحو الواو، ولا يبلغ الناطق بها مدى الحروف التي أبعاضها، فالفتحة تجتذب الحرف نحو الألف، والكسرة تجتذبه نحو الياء، والضمة تجتذبه نحو الواو، ولا يبلغ الناطق بها مدى الحروف التي أبعاضها، فإن بلغ بها مداها تكمّلته الحركات حروفا، أعني ألفا وياء وواوا[2]» .

يقول إن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والواو والياء، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فالحركات ثلاث وهي الفتحة والكسرة والضمة.

---

[1] . المصدر نفسه، ج1، ص.74.
[2] . المصدر السابق، ج1، ص.30.

وكان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة.

فالحركات عند ابن جني أجزاء من حروف المد الثلاثة، والتي يصفها بالحروف التامة، عكس الحركات التي هي أصوات ناقصة. فلولا الألف ما كانت الفتحة، ولولا الياء ما كانت الكسرة، ولولا الواو ما كانت الضمة.

وبما أن كل حركة " بعض" من حروف المد، وأن الحركات وحروف المد من جنس واحد،« فإذا أثبت أن هذه الحركات أبعاض للحروف ومن جنسها[1]»، وذلك يعني أن الموضوع موضوع " نطق"، وليس موضوع " كتابة "، وهذه النقطة مهمة جدا، لأن ذلك يعني أن الحركات أصوات مثل سائر أصوات اللغة العربية.

وقد أقر ابن جني أن حروف المد ثلاثة توابع للحركات، ومتنشئة عنه وأن الحركات أوائل هذه الحروف وأجزاء منها، ويأتي بتحليل طويل حول ظاهرة الإشباع ... وأن الألف فتحة مشبعة والياء كسرة مشبعة، والواو ضمة مشبعة.

والإشباع عند ابن جني يعني مطل حركة مطلا قد يؤدي بالحركة إلى الحرف التام، حيث تصبح الفتحة ألفا، والكسرة ياء ساكنة، والضمة واوا ساكنة.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها أن الحركات – من الناحية الكمية كما يقول – أوائل لحروف المدّ وبدايات ينشأ عن إشباعها نمو، فتصبح تلك الحروف " كوامل"[2]...

أما نحن، فنستطيع أن نبين هنا أن إثارة هذه القضايا من قبل ابن جني جعلته يضع الخطوات الأولى لدراسات كبيرة جاءت بعده مع ابن يعيش[3]، و... حتى العصر الحديث[1].

---

[1] . ابن جني ، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1952، ج2، ص316.

[2] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص27.

[3] . ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب بيروت ومكتبة المتنبي، القاهرة 1978، ج9، ص64.

وبعد هذا التدقيق في تسمية الحركات وطبيعتها، ينتقل ابن جني إلى دراسة مكان الحركة في المرتبة.

7. مكان الحركة في المرتبة

يرى ابن جني أن هذه القضية سبب مشاكل وأوجه خلاف بين النحاة فيقول: « أما مذهب سيبويه، فإن الحركة تحدث بعد الحرف. وقال غيره: معه. وذهب غيرهما إلى أنها تحدث قبله[2]». ثم يحاول أن ينهي هذا الخلاف ويعطي حلا للإشكال، يقول: « واعلم أن الحركة التي يتحملها الحرف لا تخلو أن تكون في المرتبة قبله، أو معه، أو بعده[3]». فيعطي ثلاث فرضيات تكون واحدة منها على الأقل مكان الحركة وحلا للإشكال، ولذلك يدرس تلك الفرضيات واحدة واحدة.

ففي الحالة الأولى، ينفي ابن جني أن تكون الحركة قبل الحرف نفيا تاما، يقول: « فمحال أن تكون الحركة في المرتبة قبل الحرف، وذلك أن الحرف كالمحل للحركة، وهي كالعرض فيه، فهي لذلك محتاجة إليه، ولا يجوز وجودها قبل وجوده. وأيضا لو كانت الحركة قبل الحرف لما جاز الإدغام في الكلام أصلا، ألا ترى أنك تقول قطّع فتدغم الطاء الأولى في الثانية، ولو كانت حركة الطاء الثانية في الرتبة قبلها لكانت حاجزة بين الطاء الأولى وبين الطاء الثانية، ولو كان الأمر كذلك لما جاز إدغام الأولى في الثانية؛ لأن الحركة – على هذه المقدمة – مرتبتها أن تكون قبل الطاء الثانية، بينها وبين الأولى، وإذا حجز بين الحرفين حركة بطل الإدغام، فجواز الإدغام في الكلام دلالة على أن الحركة

---

[1] . فلاش هنري، التفكير الصوتي عند العرب في ضوء سر صناعة الإعراب لابن جني، ترجمة عبد الصبور شاهين، مجلة مجمع اللغة العربية، عدد 3 سنة 1968، القاهرة.

[2] . ابن جني، الخصائص، ج2، ص321.

[3] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص. 32.

ليست قبل الحرف المتحرك بها[1]». ينفي ابن جني وجود الحركة قبل الحرف معتمدا على حجتين الأولى وجود الحركة في سلسلة الكلام بعد الحرف، والثانية تعذر الإدغام لو كانت الحركة قبل الحرف. وبقيت بذلك فرضيتان.

أولا: تكون الحركة مع الحرف

يذكر ابن جني رأي أستاذه أبو علي الفارسي غير أنه يرفضه ويرد على حججه.

ثانيا: الحركة بعد الحرف

أخذ ابن جني بهذه الفرضية، فحشد لها أمثلة وأدلة عديدة للبرهنة على صحتها مثل: وجود الحركة فاصلة بين المثلين أو المتقاربين. ففي المثلين نحو: قَصَصَ ومَضَضَ وطَلَلَ، ويرى ابن جني أنه لولا حركة الحرف الأول من هذين المثلين التي تأتي بعده لما فصلنا بينه وبين الحرف الثاني الذي هو مثله، ولوجب إذن الإدغام في الحرفين لعدم وجود حاجز بينهما، ولكن عدم الإدغام وظهور الحرفين المثلين دليل على وجود فاصل يقع بينهما، وهو " الحركة المتأخرة عن الحرف الأول"[2].

أما في المتقاربين فنحو قولك في " وتد" إذا سُكّنت التاء بغية الإدغام: " ودّ " كانت الحركة في التاء قبل إسكانها فاصلة بينها وبين الدال. فوجب لذلك الإظهار. لكن لما سكّنت التاء بعد سلب كسرتها جاء الإدغام لاجتماع المتقاربين، فأبدلت التاء دالا« فظهور التاء في وَتِدٍ ما دامت مكسورة، وإدغامها إذا سكّنت، دلالة على أن الحركة قد كانت بينهما، وإذا كانت بينهما فهي بعد التاء لا محالة[3]». ثم يعتمد ابن جني قضية الإشباع دليلا آخر على أن مرتبة الحركة تكون بعد الحرف.

---

[1] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص. 32.
[2] . المصدر نفسه، ج1، ص.33.
[3] . ابن جني، المصدر السابق، ج1، ص.34.

وخلاصة القول إن الحركات حظيت عند ابن جني باهتمام كبير، حيث لم يكتف بوصفها، وإنما درسها بدقة وأفاض في شرحها من حيث كميتها واستطالتها وامتدادها، ومن حيث إشباعها وتحولها في الحالتين إلى حرف مدّ، وربطها بحروف المد من حيث كونها أوائل وبدايات لتلك الحروف وأبعاض لها، وأجزاء منها. وبذلك نستطيع القول إن ابن جني درس حروف المدّ أيضا وحللها من حيث كان يظن أنه يدرس الحركات، وبذلك كانت له ملاحظات قيمة عما وصف في البحث الحديث حركات قصيرة وحركات طويلة.

ويوضح ما سبق ذكره أن ابن جني أدرك جيدا أهمية الحركات وقيمتها إلى جانب الحروف الأخرى التي استحوذت على اهتمام القدماء..

8. التغيرات الصوتية

درس ابن جني التغيرات الصوتية مثل سابقيه أمثال سيبويه، لكنه لم يعالجها في أبواب، وإنما عالجها أثناء دراسته للحروف العربية حرفا حرفا، ممهدا بذلك للدرس الصوتي الحديث. ونستخلص من معالجته التغيرات الصوتية في محورين كبيرين لتغيرات هما:

1- الإبدال والقلب

2- الإدغام والحذف والوقف والوصل.

أما فيما يخص الظاهرة الأولى (الإبدال والقلب) فيعرف ابن جني الإبدال كما عرفه سيبويه، وهو إبدال حرف بحرف آخر من حروف البدل العشرة، وهي: الهمزة، والألف، والحاء، والياء، والواو، والتاء، والدال، والميم، والنون، والجيم. ويضيف إليها حرف الطاء، ثم يعلق قائلا: «ولسنا نريد البدل الذي يحدث مع الإدغام، وإنما نريد البدل في غير الإدغام[1]».

---

[1] . ابن جني، المصدر نفسه، ج1، ص72.

أما القلب فهو إبدال حرف بأي حرف آخر من الحروف الباقية. والملاحظ أن ابن جني أولى اهتماما كبيرا لظاهرة الإبدال حيث ركز عليها تركيزا كبيرا طوال دراسته للتغيرات الصوتية في الحروف العربية. كما نلاحظ أنه لا يفرق بين القلب والإبدال في أغلب الأحيان، حيث نراه يستعمل مصطلح الإبدال تارة، ومصطلح القلب تارة أخرى[1]. وأدرك ابن جني أن علة التغيرات الصوتية هي تلك الصفات المشابهة بين بعض الحروف.

أما المجموعة الثانية من التغيرات الصوتية، من إدغام ووقف وحذف ووصل، فهي ظواهر لم يأت فيها ابن جني بجديد، فاكتفى بالرجوع في أغلب الأحيان إلى آراء سيبويه. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى ظاهرتي الإدغام والحذف لأهميتها في الدرس الصوتي.

فالإدغام هو منطلق الدراسات الصوتية عند النحاة، خاصة عند سيبويه الذي خصص باب الإدغام في كتابه لدراسة الحروف العربية ومخارجها وصفاتها وتغيراتها. والمقصود بالإدغام تجاوز صوتين متماثلين أو متقاربين وفناء أحدهما في الآخر. ويذكر ابن جني قسمين من الإدغام: الأكبر والأصغر.

أما الحذف فلغاية منه تخفيف وتسهيل النطق في الاستعمال.

9. الخاتمة

وخلاصة القول إن ابن جني أسهم في تطوير الدرس الصوتي عند العرب بتأليفه أول كتاب مختص في " الأصوات"، وفي التماسه طريقة حدوث الأصوات واستعمال وسائل لمعرفة حدوثها وتوضيحه لم يستعملها سابقوه، فشبه مجرى النفس أثناء النطق بالمزمار، كما شبه مخارج الحروف ومدارجها بفتحات هذا المزمار التي توضع عليها الأصابع أو بوتر العود وأثر الأصابع عليه.

---

[1] . ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص.281.

كما أسهم في تطوير الدرس الصوتي في مجال الصفات، بتقديم صفات لم ذكرها من سبقوه كالاستعلاء والانخفاض والذلاقة... إلخ.

ويعد ابن جني كذلك من اللغويين الذين درسوا الحركات باهتمام واضح وبدقة علمية بالنسبة إلى عصره.

المراجع

1- أنيس(إبراهيم):

الأصوات اللغوية، ط.5، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1975.

2- بشر (كمال):

علم اللغة العام (الأصوات) ج2، دار المعارف القاهرة، 1973.

3- البكوش(الطيب):

التصريف العربي، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس 1973.

4- ابن جنـي:

سر صناعة الإعراب، ج1، تحقيق مصطفى السقا وأصحابه، البابي الحلبي، القاهرة 1954.

5- حسان(تمام):

اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973.

6- الخليل ابن أحمد:

كتاب العين، تحقيق عبد الله درويش، ج1، مطبعة العاني بغداد 1967.

7- الحمزاوي (رشاد):

المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 14، سنة 1977، تونس.

8- سيبويه:
الكتاب/ تحقيق عبد السلام هارون، ط.3، دار الكتب العلمية، بيروت 1982.
9- فليش(هنري):
التفكير الصوتي عند العرب، ترجمة عبد الصبور شاهين، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، عدد23، سنة 1968.
10- عبد الرحمن الحاج صالح:
علم الأصوات (مطبوعة) لطلاب معهد اللسانيات والصوتيات) الجزائر 1972.
11- عبد الصبور شاهين:
الأصوات في قراءة أبي عمرو بن العلاء،
12- كانتينو(جان):
دروس في علم الأصوات، ترجمة د.صالح القرمادي، نشر مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1966.
13- ابن يعيش:
شرح المفصل، عالم الكتب بيروت ومكتبة المتنبي، القاهرة 1978.

المراجع باللغة الأجنبية

1- Jones(Daniel), The phoneme:Its nature and use, Printed by W.Heffor and sons Ltd, Cambridge 1967,p.6.

2- Dubois (Jean) et autres, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, Paris 1973.

التعريف في المعاجم المتخصصة[1]

(المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات نموذجا)

أ. بلولي فرحات

جامعة الأغواط

مقدمة: يتناول المقال الآتي مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالتعريف في المعاجم المتخصصة غير أن أهميته تكمن في ذلك الجزء التطبيقي الذي يتناول الظاهرة في معجم قومي، وهو المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، الذي نشره مكتب تنسيق التعريب. وسنتطرق فيه إلى بعض الجوانب، وهي التي تدرس الجانب الصوري لتحرير أو وضع التعاريف، وتَتَبُع الإحالات، ونرمي في ذلك إلى تبيان مدى تحقيق المعجم للأهداف التي سطره، ومدى اتزان البنية العامة للتعاريف التي تبناها، الشيء الذي يساعد على سهولة إدراك المفاهيم التي تناولها.

المبحث الأول: مفهوم التعريف

1.1. تعريف التعريف

يَرد التعريف في التقاليد العربية القديمة تحت اسم الحد، ولقد اختلف العلماء فيما لو كان الاثنان(التعريف والحد) مسميين لشيء واحد، أم أنـــــها مفاهيم متباعدة تمام البعد. فيرى التهانوي أنهما شيء واحد، وهما الطريق الموصل إلى المطلوب التصوري، ويرى آخرون أن الحد يدل على ماهية الشيء، ويكون عادة مكوَّنا من الجنس والفصل، أما التعريف فهو تحصيل صورة الشيء في الذهن وتوضيحه[2] أي أن الأمر يختلف بين المصطلحين.

ومن المتخصصين الذين لهم باع في قضايا التعريف هناك الفلاسفة وعلماء الدلالة وعلماء فن صناعة المعاجم والمصطلحيون... إلخ، لكن رغم هذا الاشتراك الذي يطبع موضوع التعريف، فإن أكثر الممارسين لنشاط التعريف هم علماء المعاجم.

---

[1]. كان هذا المقال في شكله الأصلي عبارة عن جزء من تلك البحوث التي أجريناها أثناء السنة الأولى التحضيرية لنيل شهادة الماجستير(جامعة تيزي وزو)، وكان ذلك في مادة علم المصطلح تحت إشراف الدكتور طاهر ميلة الذي أفادنا كثيرا في هذا البحث. ولا تفوتني الفرصة أيضا أن أتوجه إلى الأستاذة سليماني بالشكر الجزيل والتي تفضلت بتقديم يد المعونة لنا في إنجاز هذا المقال.

[2] . مصطفى اليعقوبي: " لغة الدراسة المصطلحية"، نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، معهد الدراسات المصطلحية، ط.1، المغرب، 2000، ص.13.

يرى أرسطو– وهو من الفلاسفة – أن المعنى هو مؤسس الحقيقة، وكل كلام ذو معنى يستلزم بداهة إمكانية تعريفه، فأينما وُجد المعنى هناك تعريف، وهذا من البديهيات التي لا يستلزم البرهنة عليها[1]. أما (جوزيت راي – دوبوف - Josette Rey –Debbove) – وهي من علماء فن صناعة المعاجم – فترى أن التعريف عبارة عن " كل ملفوظ مترادف مع المدخل والذي يريد الإخبار عن محتواه، وقد يكون هذا الملفوظ إردافا، أو مرادفا "[2] ، فكل كلام قابل للتعريف بمجموعة من الألفاظ والجمل، ومادام الأمر كذلك، فقد اعتبرت الباحثة أن التعريف يدخل في الكليات اللسانية؛ أي أنه يمكننا دائما إيجاد تعريف لأي كلمة – وفي كل لغة –، ويبدو أنه حصل اتفاق بين علماء فن صناعة المعاجم على هذا التعريف المركزي، لكن لكل واحد منهم إضافاته، ومن ذلك يقول(جون دبوا– **Jean Dubois**) إن التعريف إجابة عن بعض الأسئلة المفترضة عند القارئ، واحترام لمتطلبـــــــــــات حجم المعجم، فلا يمكن أن نُعرّف كل الكلمات بتعاريف طويلة، وإلاّ حصلنا على مجلدات لا يسع المعجمي حصرها. فالتعريف بشكل عام هو إتيان لفظ، أو جملة، أو مجموعة من الوحدات تساعد القارئ على الوصول إلى تصور مفهوم المدخل، وتميزه عن المداخل الأخرى.

ولقد قسم (روبير مارتن – Robert Martin) التعاريف إلى نوعين: الأول هو التعريف **الطبيعي** الذي يصوغه مستعمل اللغة، ويرتبط بالقوْلب (stéréotype)، ويُعرّف الأشياء الطبيعية، أما الثاني فيسميه التعريف **الاتفاقي** وهو تعريف " تنصصي، فسابقا يخلق الشيء الذي يريد طرحه، ولاحقا ينمط المفهوم الغامض الموجود سابقا... لذلك فكل التعاريف الاصطلاحية تعاريف اتفاقية"[3] ونظرا لكون مدوّنة هذا المقال تتناول مجموعة من التعاريف المصطلحية فلا بأس أن نتطرق إلى التعريف المصطلحي.

---

[1] . F.Lo Piparo : "Aristote: la syllabe comme modèle de la signification et de la définition " act du colloque international la Définition organisé par le cendre du lexique, Paris 13, Larousse, 1990, p25.

[2]. Josette Rey -Debbove: " le domaine du dictionnaire", in Langage, (la lexicographie), 1970, N°19, Paris, didier/Larousse, p19.

[3]. Robert Martin: « La Définition naturelle », in la Définition …, p.87.

1. 2 التعريف المصطلحي

1. 2. 1. **تعريف التعريف المصطلحي**: لا يبتعد التعريف في علم المصطلح كثيرا عن التعريف المعجمي، لكن يتميز بما سنضيفه، فـ" يتمثل – هذا – التعريف عند المصطلحي في تلك العملية التي يتم معها تحديد مجمل الخصائص التي تدخل في فهم مفهوم معين، ونتيجة ذلك هو إيجاد ملفوظ يعلن عن دخوله في تعادل مع المصطلح "[1] لكن مع التحفظ دائما في مدى صلاحية هذا التعريف على كل أنواع التعاريف، حيث إنه يمكن استثناء بعض التعاريف الموسعة (extension) التي لا يتحقق معها التعادل بين (المدخل – المصطلح) والتعريف. ويتميز التعريف المصطلحي عن أقرانه (المعجمي، والطبيعي) بأنه يحيل مباشرة علـــــــى المفهوم فلا يهتم ببنية المصطلح كلفظ، إنما يهتم بالمرجع، لأن التعاريف المصطلحية هي تعاريف أشياء لا تعاريف ألفاظ (أو كلمات)[2] وتمتاز أيضا بمحاولة حصر المعنى المرجعي، أي حصر السمات الدلالية التي تجعل هذا المفهوم مختلفا عن غيره داخل نفس الميدان.

ومن خلال ما سبق نرصد أحد أهم الاختلافات بين التعريف المعجمي والتعريف المصطلحي، فالتعريف المعجمي ينطلق من الكلمة بحثا عن المعنى والتعريف المصطلحي، فالتعريف المعجمي ينطلق من الكلمة بحثا عن المعنى والمفهوم، خاصة أن الكلمة العامة غامضة الحدود، ومرتبطة بالسياق، فتكون العملية المتوخاة في المعجمية دلالة لفظية (Semasiologique)، أما في المصطلحية فالعملية تنطلق من المفهوم إلى المصطلح وتدعى العملية دلالة غير لفظية (onomasiologique)[3]، ويمكن حصر الاختلاف بين التعريف المصطلحي والتعريف الموسوعي في كون الأول يهتم بما هو كاف من المعلومات، أما الثاني فيتوسع في الشرح.

---

[1]. Bruno de Bessé:" La Définition terminologique ", in la Définition, p.254.

[2]. تعريف الأشياء: هو التعريف الذي يدل على خصائص الشيء ومحتواه صراحة.
أما **التعريف الإسمي**: فيحيل إلى كلمات أخرى دون تعريف المحتوى(ينظر: (Josette Rey –Debbove : "le Domaine du dictionnaire " in langage, p.24) ولقد أخذت هذه التفرقة حيزا كبيرا في علم فن صناعة المعاجم، ويعود تأسيس هذه النظرة إلى أرسطو ثم طورتها مدرسة بور رويال (Port Royal) لكن (Josette Rey –Debbove – جوزيت راي – دوبوف) ترفضها.

[3] . بن يوسف حميدي: المصطلحات اللسانية بين الوضع والاستعمال(دراسة إحصائية حول مدى توظيف المعجم الموحد من خلال الملحقات الاصطلاحية)، إشراف د. الطاهر ميلة، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم اللغة العربية وآدابها، ص.04.

ويجب التفرقة في علم المصطلح بين تعريف عا لم المصطلح وتعريف المصطلحي، فالأول يأتي به عا لم في أحد الميادين، وهذا من بداهات العلم حاليا، لأن كل علم يفترض مجموعة من التعاريف للمفاهيم التي يتداولها، ولعل نظرية (ف. دي سوسير – F. De Saussure) التي أحدثت ثورة في اللسانيات مرتكزة كلها على تفرقته المشهورة بين الثنائيات(كلام، لسان/ دال مدلول...) وذلك باستعمال التعريف، فيمتاز تعريـــــــــف عا لم المصطلح بالابتكار والجدة والأصالة، ويؤسس عادة لمجموعة من المفاهيم أو على الأقل يقوم بتصنيف الأشياء في العلم الذي يعمل فيه ويقدم لها الأسماء الملائمة. أما الفرق الجوهري بين عا لم المصطلح والمصطلحي (Terminographe) فيتمثل في كون هذا الأخير غير مبدع للمصطلحات، إنما جامع لها كمصطلحات ومفاهيم، ثم يعرفها، ويضطلع بصناعة المعاجم في الأخير، لذلك يكون تعريفه عبارة عن وصف لحدود المفهوم الذي يدل عليه المصطلح المتفق عليه في ميدان معين، ثم على صعيد آخر يقدمه ويقترحه للعلماء الآخرين ممن لم يطلع عليه لاستعماله تحقيقا للتوحيد المصطلحي.

1. **2.2 خصائص المصطلح وعلاقته بالمفهوم:** إذا كان التعريف هو الطريق الموصل إلى المفهوم التصوري، فهذا الأخير(المفهوم) مرتبط ارتباطا وثيقا بالمصطلح، وذلك متعلق أصلا بخصائص المصطلح الذي نميزه عن الكلمة العامة بهذه الخصائص:

1- يتميز المصطلح بكونه لفظ متفق عليه بين علماء الميدان الواحد.

2- المصطلح لفظ له دلالة واحدة في تخصص معين، وتكون علاقة المصطلح والمعنى بذلك أحادية.

3- يتميز المصطلح عن الكلمة العامة بكونه غير محدد بالسياق، بل هو مفهوم موجود سابقا يحدد مميزاته وحدوده عا لم المصطلح.

4- يندرج المصطلح داخل نظام اصطلاحي أو لغة متخصصة، ولا يكون قابلا للتعريف إلاّ داخل نظامه الاصطلاحي الأصلي[1].

فالتعريف إذن لن يخرج عن هذه الاعتبارات، بل هو مميز المفاهيم، خاصة أن علم المصطلح يتناول اللغات المتخصصة، وما من وسيلة فيها لتمييز المصطلحات إلاّ عملية التعريف التي تجعل هذه اللغات عملية ووظيفية.

---

[1] . محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، القاهرة، 1993، دار غريب، ص.12.

3.2.1 أهمية ذكر الميدان في التعريف المصطلحي: يتميز المصطلح بانتمائه إلى ميدان معين —كما سلف ذكره -، لذلك يعتبر ذكر هذا الميدان أو ذاك في التعريف المصطلحي مهما، ففي الوهلة الأولى يبدو أنه (الميدان) مستقل عن التعريف، لكن الممارسة المصطلحية أفضت إلى إدراجه في التعريف" فغالبا — وهذا ليس صدفة — مما يأتي هذا المؤشر جزءا في التعريف"[1] وللميدان أهمية قصوى في الوصول إلى المطلوب التصويري، لأن الميادين تنقسم إلى ميادين فرعية، فمثلا المعجم اللساني ليس من المستبعد أن نجد فيه مجموعة كبيرة من الميادين الفرعية، مثل الصوتيات وعلم الدلالة واللسانيات الاجتماعية... إضافة لذلك فذكرنا للميدان يعتبر بداية لتصنيف (المصطلح- المفهوم) الذي نحن بصدد وصفه[2] فالمصطلحي يدعونا من خلال ذكره إلى العودة إلى ذلك الفرع دون الفروع الأخرى، أو على الأقل البدء في عملية تمييز المفهوم، وذلك ضمن المسار الحقيقي للتعريف المتمثل في تمييز مفهوم المصطلحات في نظامها الاصطلاحي، ولقد اقترح بعض الأساتذة أن يوضع الميدان بين قوسين أمام كل مصطلح لكي يتضح معناه أكثر[3] وهذا ما قام به بسام بركة في معجمه رغم أنه اعتمد طريقة منتقدة في ذلك، حيث كان يستعمل اختزالا بالفرنسية أمام كل مصطلح (مثل phon للدلالة على الصوتيات)، إضافة إلى عدم تعميم استعمال هذا الإجراء في كل المعجم[4]، أما الممارسة الأوروبية —كما يبدو لي — فأقرت بأن يُذكر الميدان في الجملة التعريفية، ولا يذكر في البداية بالضرورة، بل قد يذكر في المتن أيضا.

[1] . Bruno de Bessé: la définition terminologique, p255.

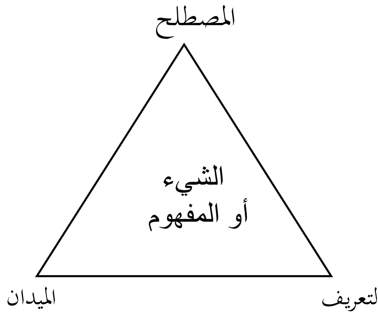
[2] . www.google,fr searche/q=terminographie, P1.

[3] . صالح بلعيد: "اللغة العربية والتعريب العلمي آراء وحلول" مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، عدد01، 1999، ص.159.

[4] . بن يوسف حميدي، المصطلح اللساني بين الوضع والاستعمال...، ص.40.

*. Bruno de Bessé: la définition terminologique, p255.

ومن خلال ما سبق نصل إلى أن التعريف المصطلحي مرتبط بعدة عناصر أخرى، وهو ما يسمى بالمثلث المصطلحي[1]:



فكل عنصر في هذا المثلث يلعب دورا في تحديد التعريف المصطلحي، وهو ما حاولنا تبيانه فيما سلف، فوظيفة التعريف الأساسية تميزية للمصطلح داخل الميدان؛ أي يجب ذكر الميدان لحصول التميز ومن نتائج هذا المثلث هو تحقيق أحادية المعنى المرجوة في علم المصطلح، هذه الأحادية التي تحقق بدورها وضوح الخطاب بين أهل الاختصاص.

3.1. أنواع وخصائص التعريف المصطلحي

1.3.1. أنواعه: يستعمل المصطلحي عدة تقنيات في تعريفه للمصطلحات، فيتراوح بين الأنواع التالية:

1.3.1. 1 التعاريف المعجمية: تتعدد أنواع التعاريف في المعاجم العامة، ويتعدد تصنيفها وفقا لذلك، ومن الأنواع التي تتداولها الدراسات المعجمية نذكر على سبيل المثال وليس الحصر الأنواع الآتية[2]:

- التعريف بالمغايرة.
- التعريف بالمرادف.
- التعريف الواصف (المتالغوي).
- التعريف بالسياق.
- التعريف بالصورة.

---

[1] .Bruno de Béssé, La definition terminologique, p255.

[2] . نظرا لكون المعجم الذي نحن بصدد تحليله معجما متخصصا فلن نطيل الحديث عن التعاريف المعجمية بل سنركز نوعا ما على التعاريف الاصطلاحية.

1.3.1. 2. التعاريف المصطلحية: تتميز معاجم المصطلحات باستعمالها لعدة أنواع من التعاريف نذكر منها:

التعريف المنطقي: يرى الباحثون أن التعريف المنطقي هو التعريف الأنسب لمعاجم المصطلحات، لأنه يتماشى مع تعريف الأشياء الذي تختص به المصطلحات، أما بنيته الصورية فتتمثل في ذكر السمة التعميمية ثم السمات التخصيصية للمصطلح المراد تعريفه والتي تميزه عن غيره من المصطلحات، وتكون العلاقة بين المدخل والسمة التعميمية (النوع القريب عادة) علاقة اشتمال (Inclusion) وهذا ما تؤكده (جوزيت راي – دوبوف -Josette Rey – Debbove) " إن العلاقة التي تجمع المدخل بأفكار التعريف هي علاقة احتواء"[1] . وتكون بنية التعريف العامة إذا أضفنا إليها الميدان كالتالي:

← **المدخل: الميدان السمة التعميمية السمات التخصيصية**

ويتميز هذا النوع من التعاريف بجملة من الخصائص والمتمثلة في:

1. تخضع السمة التعميمية إلى تقسيم ثلاثي حدده العلماء **بالنوع القريب،** وهو النوع أو الجنس الأقرب الذي ينتمي إليه المدخل، **النوع البعيد، والنوع الأعلى** أو الأسمى، والذي لا يمكن تعريفه بالاشتمال، ولقد نبه أرسطو إلى وجوب استعمال النوع القريب في تعريف المصطلحات[2] ويضيف بعض العلماء أنواعا أخرى مثل النوع الموازي والنوع الأدنى....

2. فيما يخص تغطية التعريف لكل السمات التمييزية، ومدى سلامته يخضع التعريف المنطقي في شموليته للسؤالين التاليين:

هل كل "أ" (المصطلحات المسماة "أ") عبارة عن "ب"، وهل كل "ب" الذي هو (التعريف) عبارة عن "أ"[3].

فإذا كانت الإجابة إيجابية على السؤال الأول فقط دون الثاني أُعتبر التعريف قاصرا (Hypospécifique)، وإذا كانت الإجابة إيجابية لكلا السؤالين أُعتبر كافيا (Suffisant)

---

[1]. Josette Rey- Debbove:« le domaine du dictionnaire », in Langage, p.22.
[2] . Alise Lehmann/Française Martin-Bertthet: introduction… ,p.17.
[3].Ibid, p. 17.

وإذا أضاف عناصر مميزة زائدة، أُعتبر فائق التخصيص (hyperspécifique) وهذه الأخيرة تسمى عادة التعاريف الموسوعية.

ولقد لاحظنا في البداية أن هذا النوع من التعاريف (المنطقي) يلائم المصطلحات، لكن ليس في كل الأحوال، وهذا راجع أساسا لصعوبة إيجاد النوع القريب (السمة التعميمية)، خاصة لبعض الأنواع من الكلمات مثل الأفعال، أما المصطلحات، فقد يختلف المصطلحيين في اختيار النوع القريب، فلا يوجد أي معيار لاختيارها، وتفاديا لهذا الاختلاف يلجأ بعض المصطلحيون لوضع أساس المصطلح كسمة تعميمية تهربا من اختيار آخر، وتفاديا للابتعاد عن المصطلح المعرّف، غير أن إعادة نفس الكلمة المعرّفة في التعريف يتنافى مع المبادئ المعجمية.

ويبدو في الأخير أن هذا النوع أكثر أنواع التعريف المصطلحي انتشارا.

– **التعريف بالتوسع**: (**extension**) هو الذي يأتي فيه المصطلحي بمجموعة من المصطلحات الأخرى المندرجة في مفهوم (المصطلح – المدخل)، وذلك على سبيل الحصر بحيث يمكن اعتبار (المصطلح – المدخل) كنوع قريب لكل المصطلحات الواردة في التعريف وهو في الحقيقة تجسيد آخر للتعريف المنطقي مع الإبقاء على الجنس والفصل كمبدإ، لكن بصيغة أخرى، فقد يُذكر بصيغة الجزء والكل، مع ذكر كل أجزاء المصطلح[1] وغالبا ما يستنجد به المصطلحي عند صعوبة وضع التعريف المنطقي للمصطلح المراد تعريفه.

وإلى جانب هذين التعريفين (بالمفهوم، بالتوسع) يضيف العلماء عدة أنواع من التعاريف الأخرى أجملت فيما يسمى بالتعاريف غير المباشرة، والقاسم المشترك بين هذه التعاريف ليست تلك العلاقة المنطقية، بل علاقات غير مباشرة، وفي غالبها أسلوبية، ومن أهمها:

– العلاقة المكانية: يستعمل في التعريف ظرف مكان كأن تقول: أمام، وراء...

– العلاقة الزمانية: يستعمل في التعريف ظرف زمان، أو أي تحديد زماني كقولنا: هذا يظهر إبان الحرب...

– العلاقة الجزئية: كأن نعدد ما يتكون منه الشيء("أ" مكون من...)

---

[1] . Jean Du Bois et autres, Dictionnaire de linguistique, Entré extension
لكن هذا لا يحصل إلاّ في تعريف المصطلحات التي تحمل مجموعة صغيرة من الأجزاء يمكن حصرها في تعريف.

– العلاقة الغائية: تبيان هدف المصطلح[1].

في الأخير يجب الإشارة إلى أنه لا توجد حواجز واضحة بين التعريف المصطلحي والتعريف المعجمي، وحتى بين أنواع التعاريف المصطلحية، فقد يجتمع في التعريف الواحد عدة أنواع من التعاريف، حسب ما يقتضيه مفهوم المصطلح المراد تعريفه.

المبحث الثاني: تحليل عينة من تعاريف المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية[2]

2. **1. تعريف المعجم والمدوّنة:** صدرت أول طبعة للمعجم الموحد للمصطلحات اللسانية سنة 1989 في مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، وكان ذلك تحت إشراف مكتب تنسيق التعريب التابع لنفس المنظمة، لكن سرعان ما تعرضت هذه الطبعة إلـــى نقد عنيف خاصة من بعض العلماء أمثال: مصطفى غلفان، وليلى المسعودي... ومع تطور العلوم وزيادة المعارف رأى القائمون على المكتب تحسين المعاجم التي يصدرها، وعلى رأسها المعجم اللساني، وذلك ما تحقق حيث تم تحيين المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، فأُخرج في حلة جديدة سنة 2002، أما في خطوات إنجازه، فلقد عُهد هذا العمل إلى الدكتورة ليلى المسعودي، والأستاذ محمد شباضة مع الاستعانة بكل الملاحظات والانتقادات التي وصلت إلى المكتب[3] لتجسيد هذا العمل الذي يبقى من أهم خصائصه الجديدة اعتماد تعريف المداخل وشرحها، وهو الشيء الذي أُسس عليه المعجم باعتبار أن الهدف المعلن عنه في المقدمة هو نقل الأفكار الأساسية للسانيات إلى القارئ العربي[4].

أما مدوّنة هذا المقال فلقد عمدنا إلى تتبع مسار الإحالات في المعجم، وهذه الطريقة تتيح لنا عدة فرص أهمها الاطلاع على مجموعة كبيرة من التعاريف، إضافة إلى اكتشاف كل مواضع القصور في التعاريف، لذلك كانت مدوّنتي غير محددة بعدد من التعارف، إنما انطلقت من ثلاثة وثلاثين(33) مصطلحا في تحليل البنية الصورية للتعاريف (أحد عشر11) تعريفا في بداية، ووسط ونهاية

---

[1]. www.google.fr searsh?q=termonographie, p.03.

[2] . تجدر الإشارة إلى أن هذا المقال يتناول بالدراسة الطبعة الثانية من المعجم والتي صدرت سنة 2002.

[3] . ينظر بالأخص مقالتا مصطفى غلفان في مجلة اللسان العربي العدد 46 سنة 1998. ومقالة ليلى المسعودي في العدد 36 سنة 1990.

[4] . المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، ط.2، ص.15.

المعجم[1]، ثم تتبعت مسارات الإحالة، وفي الأخير عمدت إلى انتقاء بعض النماذج التي تبدو على أنها النمط الذي اتبعه المعجم في انتقاله من تعريف إلى آخر.

2.2. البنية الصورية للتعاريف

2.2. 1. أنواع التعاريف: طبقا للسنن المتعارف عليها في التعريف المصطلحي، جاءت تعاريف المعجم الموحد على شاكلة التعاريف المنطقية، ويبلغ عددها – حسب إحصائنا– سبعة وعشرين (27) مصطلحا (في المدوّنة الابتدائية المكوّنة من ثلاثة وثلاثين 33 مصطلحا)، وهذا ما يعني أن المعجم لم يحد عن الممارسة المعجمية، لكن يجب الإشارة أن القائمين على المعجم لم يحجموا عن استعمال الأنواع الأخرى من التعريف، وإن كان هناك تمازجا في أغلب التعاريف، فتأتي هذه الأنواع الأخرى ضمن التعريف المنطقي، ومن مثل ذلك التعريف بالمغايرة في تعريف المدخل (96 مذكر) الذي صاغه المعجم كالآتي " **مذكر**: جنس نحوي **يقابل** المؤنث حسب التصنيف الثنائي للجنس و**المقابل** للمؤنث والمحايد حين التصنيف الثلاثي للجنس"[2] ويُذكر أنه يلجأ إلى التعريف بالمغايرة عندما يكون المدخل فقيرا من حيث السمات الدلالية، وهذا ما جعل المدوّنة التي استقرأناها تحتوي على (5) خمسة تعاريف فقط، يستعمل فيها التعريف بالمغايرة، وذلك دائما ضمن التعريف المنطقي، وقد يعزز هذا الأخير بتعاريف غير مباشرة مثل السببية والنتيجة والمرادف...إلخ، ومن مثل ذلك تعريف المدخل رقم 9 " **مماثلة تامة**: تقريب **ينتج** عنه امتصاص عنصر صوتي لآخر بشكل تام"[3] فالتعريف هنا ذكر السمة التعميمية، ثم ذكر نتيجتها، وذلك على سبيل سمات تخصيصية، وقد يَرِد التعريف المنطقي مع مجموعة من المرادفات كما في تعريف المدخل 1735 (Word) حيث أورد المعجم عدة مرادفات إلى جانب التعريف المنطقي منها " لفظ، مفردة، ذات، عنصر..." وأشار إلى ترادف هذه الكلمات مع المدخل.

وعلى العموم تتميز تعاريف المعجم الموحد بأنها تعاريف إيجابية (ثمانية وعشرون 28 مصطلحا معرّفا تعريفا إيجابيا، مقابل تعريفين معرّفين تعريفا سلبيا(8، 1737) وثلاثة (3) تعاريف

---

[1] . فأفرز هذا الاختيار إلى استخراج (إحدى عشرة11) تعريفا من الحرف " A" باللغة الإنجليزية اعتبارا أنه الحرف الأول في المعجم، و(أحد عشر11) تعريفا في الحرف "M" اعتبارا أنه الحرف 14، أما التعاريف الإحدى عشرة الأخيرة فموزعة على الحروف " X"، "Y"، " Z " علما أننا أخذنا الحرف " W " تعاريف المصطلحات 1734 إلى 1739 فقط.

[2] . المعجم الموحد، ص. 90، مادة Masculine .

[3] . المعجم الموحد، ص. 05، مادة Absorption.

مختلطة (1736، 10، 7)، وفي الحقيقة يغلب على هذه الأخيرة الطابع الإيجابي ولا يرد الجزء السلبي إلاّ على سبيل توضيح المعنى، كقوله في تعريف المدخل رقم 10" **اسم مجرد**: اسم يكون مدلوله **غير** ملموس" أو في المدخل رقم 7"...**غير** منطوق" فيكون الجزء السلبي مقدما بالأدوات مثل "غير، لا" أو بكلمات عامة مثل "مجرد"، أما التعاريف الإيجابية فيتم بناؤها حول فعل من الأفعال المأخوذة من اللغة العامة، وهذه الأفعال مختلفة حسب التعاريف، لم نجد لها تصنيفا معينا، ومنها " معبرة، تعني، تدل، تكون" للتعبير عن المعنى مباشرة وتعادله – تقريبا– وقد تستعمل أفعال لتمييز المعنى الدلالي للمصطلح مثل " تتميز، تحتوي، مكونة" فيها نميز بين الأجزاء المكوّنة للمفهوم المراد من المصطلح.

أ– السمات التعميمية: فيما يخص السمات التعميمية التي تضمنتها تعاريف المدوّنة، نلاحظ أنه تمت إعادة ركيزة (المصطلح –المدخل) (إحدى عشرة 11) مرة (36.66%)، وهذا – كما سلف ذكره – تفاديا للاختلاف في السمة التعميمية، لكن في نفس الوقت عيب من عيوب التعاريف لأنها تستعمل الكلمة المراد تعريفها في التعريف، واستخلصنا بعد استقراء المدوّنة أن المعجم استخدم هذا الإجراء في المداخل المركبة فقط مثل " قانون زيف 1744، لغية غريبة 1741، نفي مطلق 08، اسم مجرد 10..."، أما المصطلحات المفردة فقد أُستعملت فيها ألفاظ أخرى لتبيان السمة التعميمية الشيء الذي يجعل التعريف أكثر وضوحا، ويبدو لي أن المعجم وفق في اختيار النوع القريب لمعظم المصطلحات مثل "مذكر= جنس نحوي"، " سياق واسع= محيط"، قطعة كبرى= جزء من الخطاب..." وهذا رغم أن معيار النوع القريب غير محدد بدقة، لكن لاحظت من خلال الاستقراء أنه أُستعمل في مصطلح (صفر– zéro) سمة تعميمية غامضة نوعا ما هي كلمة " فـــــراغ "، ويبدو لي أن هذه السمة مرتبطة أكثر بالكتابة، رغم أن هذا الأمر واقع في النطق أيضا، فنفصل مثلا كلمة "غياب"، أو"عدمية الورود له دلالة معينة"، والغياب، أو العدمية أشمل لأنه يغطي الظواهر الفونولوجية والتركيبية في المنطوق والمكتوب.

ب – الاستيفاء: أما من حيث الاستيفاء فالمدوّنة تحتوي في أكثريتها على تعاريف كافية (suffisante) (وقد أحصينا (عشرين 20) تعريفا في المدوّنة)، حيث تغطي السمات التخصيصية اللازمة فقط، وتميز المصطلح عن أقرانه في المعجم، وهذا يتماشى مع هدف المعجم والمتمثل في إيصال المعارف الأساسية للسانيات إلى القارئ العربي، ومن أمثلة هذه التعاريف

(رقم1734) " **جملة سليمة**: جملة تحتوي على جميع المقومات ولا تخرق أي قاعدة في اللغة "[1] فذكر التعريف سمتين تخصيصيتين الأولى " تحتوي على جميع المقومات" والثانية "لا تخرق أي قاعدة في اللغة" وخاصة السمة الثانية بأسلوبها الجازم جعلت التعريف مميزا لمفهوم المصطلح، والأمثلة على التعاريف الكافية كثيرة، ولكن رغم ذلك نجد بعض التعاريف القاصرة مثل تعريف "ذكر" (رقم 954) " مصطلح وارد في المقولة الدلالية للأحياء (أشخاص، حيوانات) وهو يحدد الجنس المقابل للمؤنث"[2] وبتطبيق الأسئلة التي ذكرناها(ص 06) نجد أن السؤال الثاني لا يؤدي إلى " الذكر" فقط، إنما مقابل " المؤنث" قد يكون ذكرا أو محايدا، وهذا ما تنبه إليه المعجم في تعريف كلمة " مذكر" (رقم916)، لذلك اعتبرنا التعريف قاصرا، ومن أمثلة التعاريف القاصرة أيضا وهي قليلة في مدوّنتنا[3] تعريف "اسم مجرد " (رقم10) "اسم يكون مدلوله غير ملموس"[4] وفي الحقيقة إن المدلول – بالمفهوم السوسوري – نفسي لأنه ينتمي إلى اللغة، واللغة هي الجانب السلبـــــــي، الذهني، النفسي للسان لذلك كل مدلولات الأسماء نفسية أي غير ملموسة، إنما المختلف فيه بين الملموس وغير الملموس هو المرجع، ومن خلال هذا المثال تظهر أهمية ذكر الميدان، فمصطلح "اسم مجرد" ينتمي إلى اللغويات القديمة ، وذكر هذا الميدان قد يستبعد المدلول بالمفهوم السوسوري. وضمن قضية الاستفتاء أيضا لاحظنا أن المعجم الموحد (على الأقل مدوّنتنا) فيه تعاريف موسوعية[5] عمد فيها القائمون إلى ذكر العديد من السمات التخصيصية منها ما هو غير ضروري، ولكن لا يشوب صحته أي عيب، فعمد إلى التاريخ مثلا وعرض آراء المدارس، كما في تعريف مصطلح "كلمة" (1735) حيث توسع المعرّفون فتجاوزوا ذكر السمات التخصيصية اللازمة إلى ذكر آراء البنويين (مارتيني، بنفنيست...)، وذكروا المرادفات التي وضعوها إلى غير ذلك من الأفكار التي تنطوي على فائدة معتبرة، لكنها تزيد عن القدر الكافي الذي يهدف إليه المعجم، ومن التعاريف الموسوعية أيضا تعريف المصطلح (واسم 959، نموذج ماركوف 960...إلخ).

2.2.2. ذكر الميدان: قبل الخوض في هذا الموضوع أود أن أفرق بين تلك الدراسات التي تدرس الميدان على سبيل إثبات أو نفي الشمولية على المعجم، فهذه الدراسة لا تذهب في هذا

---

[1] . المعجم الموحد، ط.2، ص.68، المصطلح 1734.
[2] . نفسه، ص. 89، المصطلح 954.
[3] . هناك (خمسة5) تعاريف قاصرة في رأينا، ينظر المداخل: 954، 952، 953، 955، 957.
[4] . المعجم الموحد، ط.2، ص.6، المصطلح 10.
[5] . هناك (أربعة4) تعاريف موسوعية في مدوّنتنا هي تعاريف المداخل: 960، 1739، 1735، 959.

المنحى إنما تركز على ذكر الميدان في التعريف والذكر فقط، لأن ذلك يساعد على إزالة اللبس – كما سلف الذكر في الجزء النظري– فلا يهمنا في هذا الصدد عدد الميادين التي غطاها المعجم، إنما عدد المرات التي ذكر فيها الميدان في التعاريف.

بعد عملية إحصائية لاحظنا أن المعجم الموحد ذكر الميدان (5 خمس مرات) فقط، وهذا قليل بالمقارنة مع المدوّنة التي تحتوي على (ثلاثة وثلاثين 33) مصطلحا، وباعتبار أن المدرسة ميدان فرعي، واصلنا الإحصائيات فأضفنـــــــــا (خمسة05) تعاريف ذُكرت فيها المدرسة، ما يعني أن المعجم ذكر الميدان في تعريفه (عشر10) مرات، أي ما يقارب 30.03 %،أي أقل من الثلث 3/1 ويبدو لي أن هذا غير كاف خاصة وأنه هناك بعض التعاريف تحتاج لذكر الميدان لفهم (المصطلح – المدخل) مثل تعريف مصطلح (حالة تجاز رقم 03) الذي ينتمي إلى اللغويات التقليدية، والقارئ لتعريف المعجم الموحد يصعب له تمييز المفهوم – خاصة وأن هذا التعريف فيه نقائص أخرى سنتطرق إليها في محلها – فتحديد الميدان سيساعد القارئ لا محالة على فهم هذا التعريف، وكذلك الأمر لكلمة (اختزال رقم 01)، أما هذه القلة في ذكر الميدان، فيبدو أن مبرراتها هي صعوبة وضع بعض المصطلحات في ميدان معين مثل مصطلح "غريب"، "جلالة"، "سياق واسع"، ويبدو أن الأمر في بعض المصطلحات الأخرى – التي لم يذكر ميدانها – أنها معروفة مثل (4، 5، 6، 9) المقابلة للمصطلحات (تناوب حركي، صائت متوسط، حبسي، مماثلة تامة) والتي تنتمي كلها إلى الصوتيات، فيفترض أن تكون معروفة لدى المتخصص الذي يتصفح هذا المعجم، لكن هذا ليس بالمبرر الكافي لعدم ذكر الميدان، فيمكن أن يكون المطلع غير متضلع في الصوتيات، لذا لجأ إلى المعجم لفهم هذه المصطلحات – وهذا غير مستبعد –.

2.2. 3. الأمثلة: آخر الأجزاء الصورية التي سنتطرق إليها هي الأمثلة ، فبعد استقرائي للمدوّنة لاحظت أن عدد الشروح التي تم تذييلها بمثال قليلة جدا، ولا تتعدى (6 ستة) مداخل وهي شروح المداخل (03 حالة تجاوز، 951 سياق واسع، 1736 كلمة جملة، 1742 تلين يائي، 1743 صفر، 1735 كلمة)، ولاحظت أن كيفية عرض المثال مختلفة من مثال لآخر حيث تكون في أغلب الأحيان على هذا الشكل "مثال :..."، وفي حالتين لاحظنا استعمال أدوات أخرى مثل استعمال " الكاف" في تقديم المثال، كما في تعريف المدخل951 "كالجملة أو الفقرة "، أما من حيث مناسبة هـذه الأمثلة لمفهوم المدخل فهي مناسبة، لكن لاحظت بعض النقائص،

فمثلا في مثال المدخل(1743 صفر) المثال هو " صرفية صفر" وهذا يناسب مفهوم المدخل ولا يخرج عنه، لكن قد يوهم مستعمل المعجم أن مصطلح "صفر" يستعمل فقط في الميدان الصرافي، في حين أنه يستعمل أيضا في الصوتيات مثل صوتية صفر(phonème zéro)، لذلك فلتغطية نقص عدم ذكر الميدان (لانتماء المصطلح لعدة ميادين) يجب ذكر مثالين على الأقل، وذلك استثمارا لفوائد المثال الذي يقول ما لا يقوله التعريف[1] وهي نفس الملاحظة التي نبديها في مثال المدخل 951، حيث أورد المعرّفون مستوين من الخطاب هما : الجملة والفقرة، ثم وضعوا نقطة، وكان من الأجدر وضع نقاط لأن كل المستويات المتبقية تعتبر كسياق واسع، وهذا يدخل في اللغة الواصفة (الميتالغة) – التي سندرسها في الفرع القادم-. زمن الملاحظات الأخرى نشير إلى عدم شرح الأمثلة، خاصة إن كان الأمر يستلزم ذلك مثل: أمثلة المدخل1735 "النجدة، نعم..." فيبدو لي أنه يجب شرح كيف أن هذه الكلمات تلعب دور الجملة وذلك بتفكيك أحد الكلمات.

لكن رغم هذه النقائص يبدو لي أن هدف المعجم قيَّد نوعا ما القائمين عليه، لأن إيصال المعارف الأساسية لا يستلزم شروحا مستفيضة، لذا يبدو أن تحقيق الأمثلة للمناسبة والمساهمة في تشكيل المعنى كاف في مثل هذه المعاجم التي تهدف إلى إيصال المعارف الأساسية.

3.2. تحليل الإحالات في المعجم الموحد: يقول العلماء أن الشخص العادي المثقف يمكنه أن يحفظ عشر10/1 الرصيد المفرداتي للغة وهذا يعني أن المثقف مهما بلغ من الزاد المعرفي فلا يعرف كل الرصيد المفرداتي للغة، واعتبارا أننا ندرس معجما متخصصا في اللسانيـــات، فيمكن أن يجد القارئ نفسه إزاء بعض المصطلحات التي لا يعرفها- وإن كانت غير متواترة في التعريف وهو الشيء الذي لا يحس به القارئ لأنه يتصفح ثلاثة تعاريف أو أربعة، لكنه لا يقرأ كل المعجم – وهذا ما يمكن أن يعيقه على الفهم، فيلجأ إلى بحث معناه في حيز آخر من المعجم بغية فهم التعريف الأول، وهذا المسار هو الذي سندرسه في إطار السلاسل الإحالية، ولكن قبل ذلك نشير إلى أن الإحالات قد تكون غير مباشرة ، أو بالمصطلح نفسه – أي بالبحث عن المصطلح الذي لا يُفهم – ولكن قد تكون الإحالة مباشرة، وذلك بإشارات أو إحالات في المعجم، وهو ما يسمى باللغة الواصفة (الميتالغة).

[1] . Josette Rey –Debbove :«le Dommaine du Dictionnaire», in Langage,p.26.

2 .3 .1. الإحالات المباشرة: لاحظت أن المعجم استعمل في التعاريف إشارة واحدة هي(– ظ) ويبدو أنه غفل شرح هذه الإشارة في المقدمة كما هو معمول به في الصناعة المعجمية[1] والغريب أن القائمين على المعجم عمدوا إلى شرح الفاصلة والفاصلة نقطة. واستنتجت من خلال الملاحظة أن معنى هذه الإشارة هو "يُنظر أو انظر"، أما استعمالها فاستعمال نادر، حيث رصدنا استعمالين فقط في مدوّنتنا، الأول في تعريف المدخل (رقم 5 صائت متوسط)، ولقد لاحظنا أن الإحالة تحيل على المصطلح العربي "صائت محايد" ما يجبر المتصفح على العودة إلى المسرد العربي لإيجاد رقم المصطلح موضوع الإحالة، فكان من الأجدر إضافة الرقم مباشرة أو الإحالة على المصطلح الإنجليزي، لأن المعجم مرتب حسب الألفباء الإنجليزية (اللاتينية)، ولقد تفطن القائمون على المعجم إلى ذلك عندما استعملوا نفس الإحالة في المصطلح (رقم 04 تناوب حركي)، حيث أحيل القارئ إلى المصطلح (Apophonie) لكن بعد عودتي إلى هذا المصطلح وجدت أنه هناك إحالة أيضا إلى نفس المصطلح الذي انطلقت منه (أي تناوب حركي رقم 04)، والغريب أيضا أنه لا يوجد أي تعريف، ولو

قصير للمصطلح المحال إليه (Apophonie تناوب رقم 148)، إضافة إلى أنه كان من الأفضل أن تكون الإحالة في اتجاه واحد فقط، وليس في كلا المصطلحين، فكان من الحكمة أن نضع الإحالة في مصطلح (تناوب رقم 184) لأن هذا الأخير لا تعريف له – وهذه ثغرة من الثغرات حسب رأيي– ولا نضعها في مصطلح (تناوب حركي رقم 04) لأنه لا إفادة ترجى من هذه الإحالة، بل هناك اقتصاد للوقت والجهد على القارئ إن لم نضعها.

2.3.2 تحليل السلاسل الإحالية[2]: ذكرنا في السابق أن القارئ قد يجد نفسه أمام تعريف مستعص للفهم، وذلك لعدم فهمه لأحد المصطلحات، فيلجأ عادة لبحث تعريف ذلك المصطلح في نفس المعجم لعله يشفي غليله فيما سيجده في تعاريف أخرى، وفي سبيل اتباع هذا المسار ارتأيت أن أعرض هذه السلاسل التي تتبع مسار الإحالات، ثم محاولة تحليلها والكشف عن الطرق التي اعتمدها المعجم في تعريفاته وإبداء الرأي فيها.

---

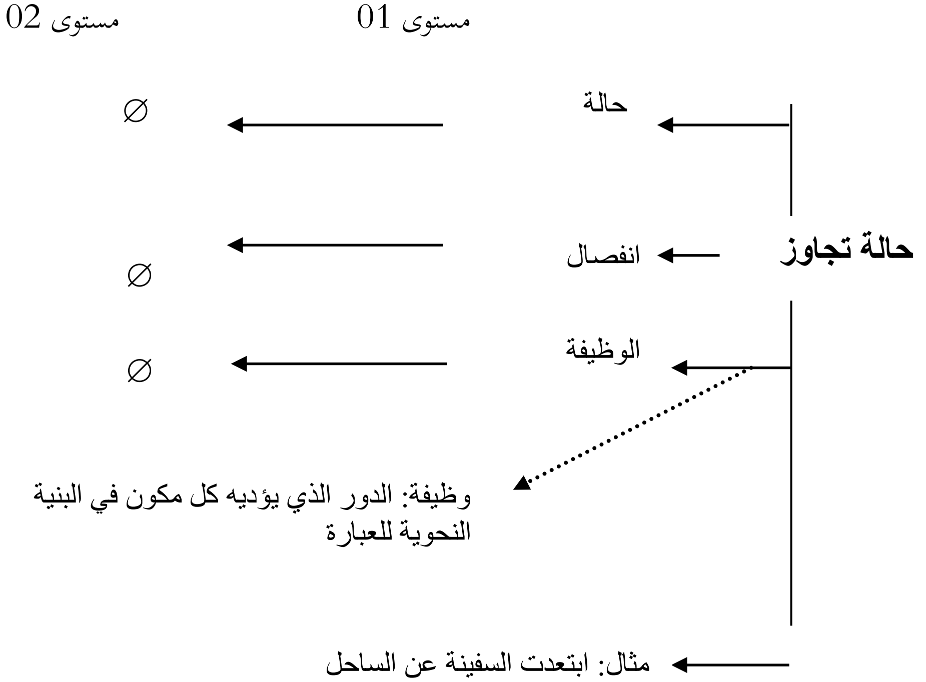
[1] . ينظر في ذلك (Jean/Claude Dubois : Introduction à la lexicographie, p.45)

[2] . السلاسل الإحالية، ترجمتي لـ (Chaîne de renvoi)، وهو مصطلح استعمله (أليز لهمان – Alise Lehmann) وقالت أن دراسته لا تهم الدور بقدر ما تهم منطق الإحالة، لكني أشير في دراستي إلى كل الظواهر منها الدور، وتعريف المصطلحات في نفس المعجم من خلال هذه السلاسل (ينظر: 208-223. (Alise Lehmann Définition, p

بداية أشير إلى أن المجموعة الخالية(∅) تعني انقطاع الإحالة، أي لا وجود لذلك المصطلح كمدخل في المعجم، أما المستقيم المعطوف بهذا الشكل فيعني أننا إزاء حالة دور في التعريف، أما فيما يخص شروط السلسلة الإحالية الجيدة فترى (أليس لهمان – Alise Lehmann) أنه يجب أن لا ترد فيها انقطاعات، وهو ما يعني في دراستنا أنه هناك مصطلحات مستعملة في التعريف، لكن غير معرّفة في المعجم، وأن لا تكثر فيها الانغلاقات (أي الدور)، أما مستويات البحث المرموز لها (مستوى 1، 2، 3...) فترى نفس الدراسة أن القارئ يبحث عادة عن مصطلح أو مصطلحين إلى ثلاثة ثم يترك المعجم معتقدا أنه قاصر[1].

[1] . Alise Lehmann: " De Définition en Définition", in Définition, p.223/222.

أ) **تحليل المدخل رقم 03** (حالة تجاوز):

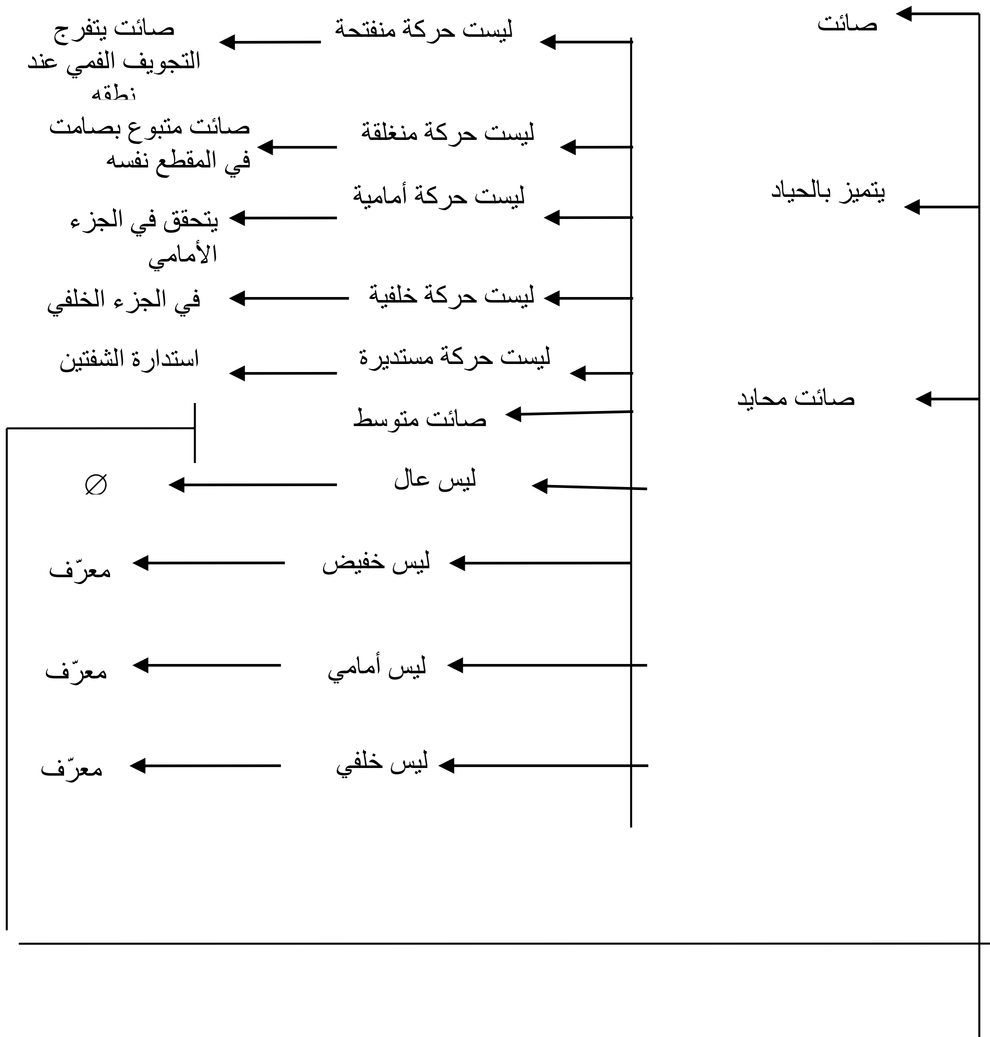


نلاحظ في هذا المثال أنه هناك ثلاثة مصطلحات أساسية هي: " حالة" (سمة تعميمية) و"انفصال"، و "الوظيفة المحلية"، ونلاحظ في نفس الوقت أن الباحث في المسرد العربي لا يجد لها أثرا، إلاّ إذا عاد إلى مصطلح "وظيفة "، فيستفيد أن الوظيفة هي "دور المكوّن في البنية النحوية"، وهذا لا يشرح البتة معنى الوظيفة المحلية، ناهيك عن التعريف بأكمله، ويبدو هذا التعريف أكثر إبهاما عندما نطلع على المسرد العربي، ولا نجد السمة التعميمية كمدخل وهذا على الرغم من أن مصطلح "حالة" يمثل مدخلا في المعجم، وهو (297 case) الذي توصلنا إليه بعد ترجمة المصطلح إلى الفرنسية (cas)، ولاحظنا أن الترجمة هي (إعراب حالة) وتنبهنا أيضا إلى أن

القائمين على المعجم رتبوا المصطلح في حرف الألف (إعراب) وتبعا لما قمنا به، يبدو لي أن وصول القارئ إلى ترتيب مصطلح "حالة" ضرب من المستحيل لأن المستعمل يتصفح المعجم، ولا يدرسه، فعملية الترجمة، ثم البحث عن رقم المصطلح في المسرد الفرنسي أو الإنجليزي ليست في المتناول، وقد تكون الترجمة خاطئة، أو مختلفة عن ترجمة المعجم. إضافة إلى هذه النقائص، لاحظت أن المثال لا يبين بالضبط ما هو المركب المعني بحالة التجاوز، وهنا يظهر دور اللغة الواصفة (الميتالغة) في المعجم كذلك.

فلو رتب مصطلح "حالة" في الحاء، ولو بيَّن المعجم المركب المقصود بالتجاوز– مثلا بتغيير بنط الكلمات– لكان التعريف أيسر للفهم، دون ذكر نقائص عدم ذكر الميدان.

ب) تحليل المدخل رقم 05 صائت متوسط:



يختلف هذا المثال عن سابقه في أمور عدة، فنلاحظ أن السلسلة لا تتقطع رغم تعدد الإحالات، غير أنه اعتبارا أن المستعمل سيجد نفسه أمام مصطلح واحد أو اثنين له من الصعوبة ما يجعله يبحث عنهما، فهذه السلسلة تتيح له الفرصة في إيجاد ما يصبو إليه، لأن كل المصطلحات معرّفة إلاّ الإحالة "عال" فلم نعثر لها على مدخل، لكن ضمن هذا الكم من المصطلحات المعرّفة، فالباحث سيجد ما يهدف إليه في التعاريف الأخرى، وبالتالي سيصل لا محالة إلى المعنى المراد، والملاحظ أيضا أن نظام الإحالة يتيح للقارئ اكتشاف المعنى، بل والتعلم في ميدان الصوتيات، فما أن يبلغ المتصفح المستوى الثاني من الإحالات إلاّ ويجد ما يريده، ولكن رغم هذا النظام الإحالي المتزن، فإن المعجم الموحد غفل كلية عن التعريف بالصورة، واستعمال الصور البيانية والمنحنيات، فلو اعتمد المعجم هذه الطريقة، لكان شرح هذا النوع من الصوائت أحسن.

ومهما يكن فهذه سلسلة مستوفية لكل الشروط، فلا تنقطع في المستويات الأولى، ولا يكثر فيها الدور إلاّ في حالة واحدة بين (صائت متوسط= صائت محايد) ولكن هذا لا يؤثر على الفهم لأن التعريف لم يكتف بذكر أن الصائت المحايد هو المتوسط، بل أضاف معلومات أخرى.

ومن خلال استقراء بعض التعاريف يبدو أن هذا النوع من السلاسل هو الطاغي على التعاريف، أي تتقطع مرة أو مرتين، لكن دون أثر على المعنى لأن الكلمة الواحدة لا تعدم المعنى كلية[1] إذا وردت في جملة تحتوي على كلمات أساسية أخرى، إنما قد نعيقه فقط ويبقى – في رأينا– هذا المثال يحيل على تعريف سلبي "المحايد" الذي يظم العديد من المصطلحات التي يجب معرفتها، ثم تشكيل المعنى بمخالفتها، وهذا صعب على المتصفح وطريق الوصول إلى المفهوم الدقيق غير مؤتمن، لذا يجب تفادي هذه التعاريف السلبية.

ج) ومن أمثلة هذه التعاريف التي تحيل إلى مصطلحات معرّفة ولها دور واحد (دون انقطاعات)

---

[1] . Josette Rey –Debbove :«le Dommaine du Dictionnaire», in Langage,p. 04.

تعريف مصطلح مبني الكلمة (رقم **1737**):

مستوى1 مستوى2 مستوى 3

كلمة ← معرّف

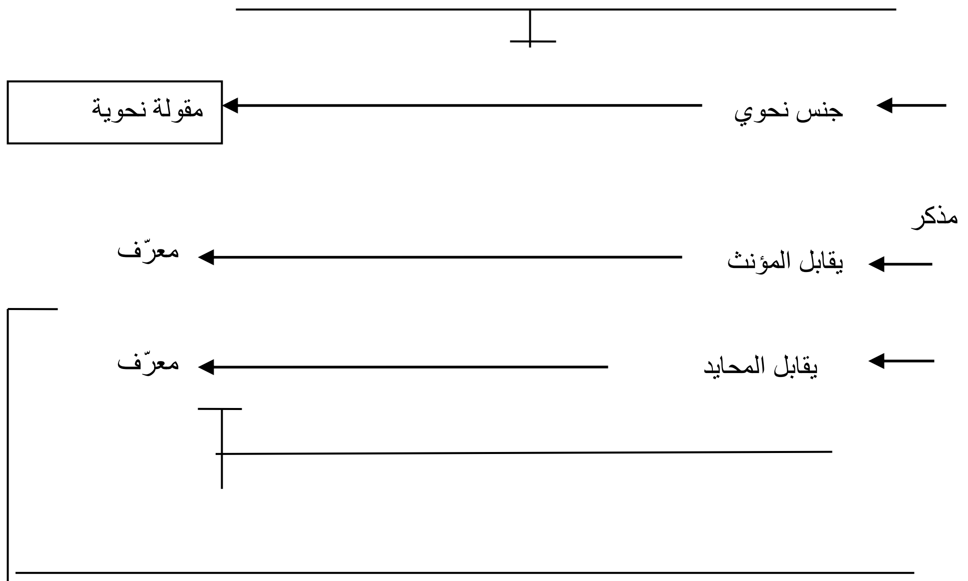
مجردة من لواصق الإشتقاق
- ← لاصقة ← تعريف موسوعي
- ← ترتبط بالجذوع ← تمظهر آخر للجذور
- ← أو الجذور ← عنصر مشترك يمكن فصله بعد إقصاء اللواصق
- ← تكون اسم أو فعل أو صفة ← معرّف

مجردة من لواصق التصريف ← معرّف

حيث نلاحظ في هذا التعريف أن كل المصطلحات معرّفة، ومنها ما يحيل للآخر، أي لا نخرج على المستوى الواحد (مثل جذوع تحيل إلى جذور)، وفي نفس الوقت تعريف الجذور يمكن معادلته مع التعريف الذي كرسه المعجم لمصطلح "مبني الكلمة" خاصة أن هذا الأخير تعريف سلبي، وتعريف الجذور تعريف إيجابي، يتيح للمتصفح إضافة وإيجاد تعريف آخر للمصطلح الذي يبحث عنه (وهو مبنى الكلمة)، حيث أضاف تعريف "الجذور" سمات تخصيصية هامة هي: " عنصر أساس

مشترك بين عدة كلمات داخل لغة معينة أو لغات متقاربة..." وهذا ما يساعد على استجلاء معنى المصطلح المراد التعرُف عليه. ومن خلال ذلك نلاحظ أن المستوى الثالث كاف لفهم المصطلح الذي نبحث عنه، وهذا ما يتوافق مع سنن المستعملين حيث تذكر(Alise Lehmann) أن المستعمل عادة ما يبحث في ثلاثة مستويات فإن لم يجد ما يصبو إليه ترك المعجم، وهذا ما يعني قصور هذا الأخير على إفادة القارئ بما يرغب فيه.

د) تحليل المدخل رقم 961 (مذكر):



يمثل هذا المصطلح نموذجا من المصطلحات التي يصعب تعريفها نظرا لافتقاره إلى السمات الدلالية (الإيجابية)، لذلك ترد مصطلحات تعريفه معرّفة، لكن تعريفا دوريا تمثله الحلقات المتتالية والكثيرة، وهو ما لا يستحسنه المستعمل، حيث يجد نفسه دائما محال إلى التعريـف الأول دون
زاد يذكر، ورغم أن الدور ظاهرة لا مفر منها في الصناعة المعجمية فإنه يجب تفادي إظهاره في المستوى الأول، وبهذا التواتر، فكان من الأجدر وضع تعريف موسوعي يعطي كل المعلومات المتوفرة على الجنس النحوي، فيه يتم شرح كل الأنواع، ويمكن الإشارة إلى أنه هناك بعض اللغات لا محايد لها مثل العربية، وربما ذكر اللغات التي لها محايد مع إعطاء بعض الأمثلة، وذلك لتفادي الدور وانغلاق المعنى في المستوى الأول.

غير أنه وعلى الرغم من أنني خصصت لهذا المثال حيزا، فإن هذا النوع من السلاسل نادر وغير متواتر، إنما استقرأنا (في مدوّنتنا) هذه الحالة فقط، مع حالة أخرى أقل شدة من حيث الدور وهو المصطلح (ذكر954) حيث حاول القائمون على المعجم إدخال عناصر غير دورية فيه مثل " في المقولة الدلالية لأحياء (أشخاص، حيوانات) " لكن يبدو أنه لا يختلف كثيرا عن الأول.

خاتمة: سأقدم في نهاية هذا المقال حوصلة عامة لهذه الدراسة المتواضعة والتي تتمثل في:
– مسايرة المعجم الموحد لبعض طرق التعريف المتعارف عليها في صناعة المعاجم المتخصصة مثل استعمال التعريف المنطقي، ومزجه بتعاريف معجمية مثل: المغايرة، وأساليب غير مباشرة مثل الغائية والنتيجة، إضافة إلى ذلك اعتماد بنية صورية متزنة تبدأ بذكر السمة التعميمية، ثم السمات التخصيصية، ومن أهم التقنيات التي احترمها المعجم هو تناسب التعاريف لهدف المعجم، والمتمثل في إيصال المعارف الأساسية. غير أنه هناك بعض الثغرات في المعجم ومما لاحظناه الطابع العام في التعاريف حيث أنها لا تغطي كل السمات التخصيصية، أما السمات التعميمية فلقد لاحظنا أنه تم إعادة كلمات المدخل في التعريف، وهذا يتنافى مع الصناعة المعجمية، ومن النقائص التي لاحظناها هو قلة الاستعانة بالأمثلة، وإن وردت فلم تشرح، وهذا أمر يجب تدارك لأن الأمثلة تلعـــب دورا

هاما في الشرح، ولقد لاحظنا أيضا مصطلحات غير معرفة مثل مصطلح "حالة" لأسباب متعلقة بالترتيب.

– يبدو أن المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية لم يهتم كثيرا بالإحالات المباشرة، فلاحظنا أن القائمين على المعجم لم يعمدوا إلى استعمال لغة واصفة (ميتالغة) كافية لتوضيح تعاريفهم (مثل بنط الكلمات، والإحالات المباشرة)، أما المستعمل منها فلم يتحكموا فيها من حيث شرحها (حالة الاختزال – ظ) ولا مواضع وضعها من جهة، ومن جهة أخرى فإن المعجم اهتم بالإحالات غير المباشرة فالمصطلحات المستعملة في التعاريف معرّفة في المعجم، لكن هذا لا يعني أن الأمر مطلق، إنما هناك من الألفاظ الاصطلاحية ما هو غير معرّف، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل منها، ما هو مختلف في اصطلاحيته مثل " منطوق" "عال"... فلم يدرجهم المعجم في قائمة مصطلحاته، ومنه ما هو معرّف ولا يمكن الوصول إليه إلاّ بصعوبة مثل مصطلح " حالة" الذي ذكرناه في المثال الأول، مع الإشارة في الأخيرة أننا درسنا مدوّنة تتكون من (33 ثلاثة وثلاثين مصطلحا) ثم تتبعنا ما تم الإحالة إليه، فيمكن تعميم هذه النتائج كما يمكن أن نصل إلى نتائج أخرى في حالة دراسة المعجم كلية، لكن يبقى أن هذه النقائص موجودة في مدوّنتنا فما بالك بالمعجم كله.

– وفي الأخير لاحظنا أن بعض المصطلحات تخلو مباشرة من التعريف مثل (Apophonie) وهذا يجب العمل على تفاديه، خاصة أن هذا المعجم من المعاجم التي لا تطيل في التعريف وإن كان هذا المعجم قد حقق هدفه الذي تم الإعلان عنه نسبيا، فيبقى في نظري أنه يمكن انجاز معجم أو معاجم أكثر جودة، وإتقانا على غرار معجم (جون ديبوا – Jean Dubois) الذي تحكم في معظم تقنيات التعريف. ويمكن أيضا تفادي كل الثغرات المذكورة في طبعة قادمة إن وجدت.

مفهوم العقل في الفكر المغاربي المعاصر

د. الزواوي بغورة

جامعة قسنطينة

إن انتقال المناقشة النظرية في الفكر العربي المعاصر من أسئلة الخطاب الديني للحركات الإصلاحية السلفية إلى أسئلة الخطاب الإيديولوجي – السياسي- للقومية العربية، ثم إلى اشكاليات الخطاب الفلسفي العربي بتياراته ومدارسه المختلفة من وجودية وشخصانية ووضعية منطقية وبنيوية وغيرها، يعد علامة بارزة على تطور الفكر العربي المعاصر مشرقه ومغربه. ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا أن الفكر المغاربي ق ساهم بشكل ملموس وملحوظ في الخطابات الفلسفية العربية المعاصرة، ابتداء من النصف الثاني للقرن العشرين، حيث ظهرت محاولات فكرية ذات طبيعة فلسفية واضحة. ولعل من بين أهم القضايا التي تميز بها الخطاب الفلسفي المغاربي، تلك القضية المتصلة بالعقل والنقد وهي قضية فلسفية بالدرجة الأولى.

منذ الثمانيات من القرن العشرين، بدأ تبلور خطاب الفكر المغاربي حول العقل وضرورة النقد، ولعل أول من بدأ هذا الحديث هو "محمد عابد الجابري" الذي يرى: (أن نقد العقد جزء أساسي وأولى من كـــــــــل

مشروع للنهضة)[1]. فماذا يعني الجابري بالعقل والنقد؟ إن العقل المقصود عند الجابري هو ما سماه بـ" العقل العربي"، لأنه إذا كان العقل إنساني بطبيعته وأحكامه ويتميز بالكلية والضرورة، فإن هذه الكلية في نظره، كلية خاصة بثقافة معينة، أي أنه لا يمكن في نظره أن نفصل العقل عن منتجاته الثقافية. وهذه أطروحة في غاية الخطورة المعرفية، إذ كيف يتأسس العلم عندما تكون كلية العقل كلية محلية، خاصة وأن الجابري يدعو إلى القيام بالتحلل العلمي. يقول أن ("العقل الكلي" وهو "كلي" فقط داخل الثقافة التي أنتجته)[2]. وعليه فإن المقصود بالعقل كما يقول هو: (العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة)[3]. من هنا يتحدث الجابري عن العقل العربي وليس العقل الإسلامي مثل ما نجد ذلك عند محمد أركون، أن العقل باعتباره ملكة معرفية إنسانية، تتخذ تمظهرات مختلفة، مثل ما يذهب إلى ذلك فتحي التريكي.

فما هي مميزات هذا العقل العربي؟ يستعمل الجابري مفهوم المقاربة كما صاغه "باشلار" مؤسس الابستمولوجية العقلانية، ليحدد مضمون العقل العربي، كما يعود إلى عدد من المفاهيم المختلفة التي تعود إلى الفكر الغربي، من هنا يطرح سؤال العلاقة بين عقل عربي خاص يتم تحليله بأدوات غير أدواته، ومن هنا تنشأ أيضا جملة من المفارقات التي يحاول الكثير من الكتاب ومنهم الجابري التخلص منها، ولكن من دون جـــــــدوى، لأن

---

[1] . محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1989، ص.05.

[2] . المصدر نفسه، ص.26.

[3] . المصدر نفسه، ص.05.

التمشي الأولي في ذاته ملتبس، إن لم يكن متناقضا، وحتى نبين بعض وجوه القصور في هذا المنحى، فإننا نجد الجابري يربط "العقل العربي" بالنظم المعرفية المكونة للثقافة العربية، ويفصل بين الجانب المعرفي والإيديولوجي، ويهتم بالعقل، ويهمل اللامعقول، وهو فصل نجده كذلك في التيار الوضعي وفي الماركسية، كما قرأها التوسير، ويقتصر على الثقافة العالمة، مستغنيا عن الثقافة الشعبية، بالرغم من أنه يربط بين العقل والثقافة، ويهدف إلى التحرر من كل ما هو متخشب وميت، بغرض فسح المجال للحياة من جديد.

العقل ليس الفكر، لأن الفكر في نظره كالإيديولوجية، يتصل بمضمون الأفكار والآراء، أما العقل فيرتبط بالأدوات المنتجة للأفكار ولكن هل يمكن الفصل فعلا بين الفكر وأدواته؟ اللهم إلاّ على سبيل المنهج، ما دامت الأفكار مرتبطة بطريقة إنتاجها؟ إنه وعلى الرغم من إدراكه لهذا الاصطناع، إلاّ أنه يعتقد أنه ضروري بالنسبة له، كما يميز بين الفكر والمحيط، وبين الفكر واللغة، ليستنتج أن العقل العربي هو: (الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن)[1]. إن أهمية هذا التعريف بالنسبة للمؤلف، إنه يبعد التحليل الإيديولوجي ما دام يهتم بالأدوات، وهذا التمييز قال به التوسير الذي يوظفه الجابري، من دون أن نسأل عن هذا التوظيف الذي يسميه بالتوظيف الإجرائي للمفاهيم، والذي سنعود إليه في نهاية تحليلنا لهذا العنصر، لأننا نريد الآن أن نطرح سؤالا أساسيا عن هذا الفصل الذي يعتمده الجابري وهو: هل الأدوات بعيـــدة

[1]. المصدر نفسه، ص.14.

فعلا عن الإيديولوجية ؟ إن باشلار الذي يعتمده الجابري يقول: (إن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها)[1] . وهذه المعاصرة لا تلبي فقط الحاجات العلمية، بل وكذلك الحاجات الايديولوجية، من هنا تغير وتجدد الأدوات والمناهج عبر تاريخ الفكر العلمي.

إن الهدف المقصود من نقد العقل العربي عند الجابري هو (التحليل العلمي لـ"عقل" تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية).[2]، ولكن إذا أردنا التحديد والدقة وجب القول بالثقافة العربية العالمة، أي تلك المبادئ والقواعد التي يضعها النظام المعرفي، أو الابستمية كما صاغها ميشيل فوكو، وهكذا يختلف"العقل العربي" في نظر الجابري عن "العقل اليوناني" و"العقل الأوربي"، وموضوع الاختلاف هو الأدوات والمبادئ، وليس الأفكار، ما دام تعريفه للعقل تعريف قائم على الأدوات: يقول:(ونحن نعتقد – وهذا ما سنبينه لاحقا– إن الثقافة العربية، وبعبارة أدق: الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام، موضوع ذو خصائص مميزة، تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه فعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوربا، وبالتالي فإن القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوربي)[3]. مما يفيد أن الأدوات هي المقررة للاختلاف، هذا إذا زعمنا أن الأدوات التي اعتمدها العقل العربي تختلف فعلا عن بقية الأدوات التي استخدمتها بقية العقول، وإذا كنا لا نستطيع هنـــــا أن

---

[1] G.bachelard.: le nouvel esprit scientifique, ed, puf, 1970,p.186 .

[2] . محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، 14.

[3] . المصدر نفسه، ص.26.

نتوسع في تحليل هذه الأطروحة، فإنه من المفيد طرح هذا السؤال وهو: أية أدوات استعملها العقل العربي ولم تستعملها العقول الأخرى؟ خاصة إذا توقفنا عند استدلالات الجابري ومنها، على سبيل المثال، أن لكل عقل ثوابته، وهكذا يكون للعقل اليوناني والأوربي ثابتان هما: العقل والطبيعة، والعلاقة بينهما، والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرار هذه العلاقة[1].

من الواضح أن هذه موضوعات وليست مبادئ ولا أدوات، كما يجب التساؤل أن كان صحيحا تاريخيا مثل هذا الانتقاء في الموضوعات والأدوات، أم أن هذا يعبر عن نوع من الاختزال يلبي أهداف المؤلف التي لا يعلن عليها. وإذا كان العقل الغربي كذلك، فإن العقل العربي يتمحور حول الأقطاب الثلاثة: الله، الإنسان، الطبيعة.[2] والسؤال أليست هذه كطلك موضوعات العقل الأوربي كما تعبر عن ذلك الثقافة اليهودية المسيحية، بل كما عبر عنها مؤسس الفلسفة الحديثة "ديكارت"؟. لا يجد الجابري حرجا في اختصار الأقطاب الثلاثة إلى قطبين الله والإنسان. وهنا يفكر الجابري حرجا في اختصار الأقطاب الثلاثة على قطبين الله والإنسان. وهنا يفكر الجابري الدين، من دون أن يعلن ذلك صراحة، وعليه أليس من الأجدر أن يحدثنا عن العقل الديني العربي أو الإسلامي، بدلا من كل المقاربات عير المجدية، مادامت تحيلنا إلى موضوعات أو موضوعين، هما في الحقيقة موضوع واحد هو الله، كما تعبر عن التجربة الدينية، أما الإنسان فمن الضروري التساؤل عن معنى الإنسان، وأي إنسان مقصود في ظل تلك العلاقة القطبية؟ ودون الدخول في استخلاصات اختزالية قابلة للمناقشة كقوله (هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العـــــقل أن

---

[1] . المصدر نفسه، ص.27.
[2] . المصدر نفسه، ص.29.

يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهنالك في الثقافة اليونانية- الأوربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة، أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها)[1].

وعلى الرغم من أن هذا حديث في المواضيع وليس في الأدوات، فإن الجابري يصر على أن حديثه مرتبط بالعقل باعتباره (منظومة من القواعد)، لينتهي إلى استخلاصات عامة قابلة للمناقشة، منها أن العقل الأوربي يرتبط بإدراك الأسباب، أما العقل في الثقافة العربية فيرتبط بالسلوك والأخلاق، وأن العقل العربي ينتقل من الأخلاق إلى المعرفة، وليس من المعرفة إلى الأخلاق، ومرجعية الجابري في هذه الاستخلاصات، بعض المفاهيم الواردة في لسان العرب، وبعض الآيات القرآنية، وسنعرف لاحقا وجهة نظر أركون المغايرة لهذه الاستنتاجات ، بالرغم من كونها تعتمد على القرآن، وهو ما يطرح مشكلة قراءة التراث أو كيف نقرأ التراث؟.

يعتقد الجابري أن العقل العربي مرتبط بالوجدان والسلوك والقلب، وعليه فالعقل العربي تحكمه (النظرة المعيارية إلى الأشياء)[2]. كما تقول الانتروبولوجية الاستعمارية. وهذا ما يؤكد تعريفه للنظرة المعيارية، أنه وكما يقول: (إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص(والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية، لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه)[3].

---

[1] . المصدر نفسه، ص.29.
[2] . المصدر نفسه، ص.31.
[3] . المصد نفسه، ص.32.

إن مسعى الجابري في حديثه عن العقل العربي هو العمل على ربط هذا العقل بتاريخيته، ولكن بأي معنى يفهم التاريخية؟ يربط الجابري العقل بالثقافة ويتحدث عن الزمن الثقافي بدلا من التاريخية صحيح أن العقل الإنساني يتخذ مظاهر مختلفة في التاريخ، لكنه عقل واحد، إلاّ أن الجابري يعتقد أن للعقل العربي جوهر خاص به، متعلق، بأدواته، ما دام يرى أن الكلية التي هي شرط العقل مقصورة على ثقافة معينة من هنا وجب السؤال عن معنى التاريخية التي يقول بها، فما معنى التاريخية، ويماثل بينه وبين زمن اللاشعور، الذي هو (زمن متداخل متموج على شكل لولبي..)[1]، والنتيجة هي كما يقول: (وأكاد أقرر أن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها "السكون" لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها)[2]. والحجة في ذلك، هو عصر التدوين الذي تأسست فيه كل المعارف والمنتجات الخاصة بالعقل العربي، أو بتعبير آخر، تأسس فيه العقل العربي، وإذا كان هنالك ثلاثة عصور في الثقافة العربية، هي العصر الجاهلي، والعصر الإسلامي، وعصر النهضة، فهي، في نظره، مجرد جزر حاضرة تزامنيا في الوعي العربي، أو كما يقول (حضور هذه "الجزر الثقافية" الثلاث في الوعي العربي، أو كما يقول: متزامنا)[3]. كما أن التاريخ الثقافي العربي في نظر المفكر تاريخ مجزء (تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي)[4]. قد لا نحتاج إلى التعليق على هذه الخلاصات الخاصة بالمفكر، والتي من خلالها يطرح مشكلة التقدم، المقرونة بالبدايات الثلاثة التي يربطها مع مشكلة الاستمرارية، لذا فإن مشكلة التقدم العربي تطرح في إطار ازدواجية الكيان العربي، أي مـن

[1] . المصدر نفسه، ص.41.
[2] . المصدر نفسه، ص.42.
[3] . المصدر نفسه، ص. 44.
[4] . المصدر نفسه، ص.46.

خلال مظهر الوحدة، حيث يكون الزمن الثقافي العربي واحد، ولكن إذا نظرنا إليه من خلال الخصوصية وجدناه أزمنة ثقافية متعددة، ومعنى هذا أن المنظور هو المقرر، وليس الوقائع المعطيات، وللخروج من هذه الازدواجية وجب إحداث قطيعة في نظره(قطيعة قوامها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة)[1].إذن المسألة إرادات وأهداف خاصة بالمؤلف، وليست مسألة الدرس العلمي وشروطه.

لقد بينا من خلال تحليل مفهوم العقل العربي عند الجابري جملة من الصعوبات، منها هذا التمييز التعسفي بين العقل ومضمونه وأدواته، والإشكالية المعرفية للكلية والاختزالية، الناجمة عن قصر مضمون الثقافة عن الثقافة العالمة، بالرغم من أن المفكر يعمل على الكشف عن النظام المعرفي، بالإضافة إلى أدوات التحليل المعتمدة من طرف الكاتب، وهي أدوات تابعة للعقل الأوربي بلغته، من مثل المقاربة والتمييز بين الإيديولوجي والعلمي، والبنية اللاشعورية، والابستمية أو النظام المعرفي، مما يطرح مشكلة المرجعية. ولعل هذه الاعتراضات والصعوبات هي التي أدت بمفكر مغاربي آخر هو محمد أركون، إلى الحديث عن العقل الإسلامي، بدلا من الحديث عن العقل العربي.

يعرف أركون الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق[2]. التي يعتبرها متأخرة على مستوى طرق البحث، وخاصة في إهمالها للأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني، مثل الميثولوجيا والشعائر والموسيقى، وتنظيم المدن، وفن العمارة والرسم...إلخ وإذا كانت هذه هي وضعية الإسلاميات الكلاسيكية، فإن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تتجاوز هذه النقائص، وذلك بواسطة استغلالها لنتائـــــــج

---

1 . المصدر نفسه، ص.52.

2 . محمد أركون: حول الانتروبولوجيا الدينية – نحو إسلاميات تطبيقية، في الفكر العربي المعاصر، العددان 6-7 من سنة 1980، ص.27.

العلوم الإنسانية وطرائقها، وإخضاع النص القرآني، بشكل خاص لـ: (محك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الالسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى)[1].

تتكون الإسلاميات التطبيقية من ممارسات علمية متعدد الاختصاصات قصد بحث موضوعها من جميع الجوانب، ولأن اهتمامها معاصر فإنها: (تزيد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها)[2]. ذلك أنه إذا ما أخذنا، في نظر أركون، بعين الاعتبار: (الحقيقة الاجتماعية الشاملة، فإنه يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربية والإسلامية تتميز بنقص في التمثل، أو الدمج ما بين موقف ماضوي همه المطالبة بالأصالة العربية الإسلامية، ثم الانفتاح على الحداثة المادية المنقطعة عن الحداثة الثقافية...)[3]. ولعله من الجدير بالملاحظة هنا، أن أركون يصرح بأنه استقى تسمية الإسلاميات التطبيقية من "روجيه باستيد"، إلا أن مضمونها كما تبينه نصوصه، تلتقي وما يسميه ميشيل فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك أنها: (تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات، والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية واقتصادية وتصورات إيديولوجية...إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات)[4].

ولإنجاز هذا المشروع، يتبع أركون المنهجية المتعددة الاختصاصات، التي تستفيد من مختلف منجزات العلوم الإنسانية كالألسنية وعلم الاجتمـــــــاع

---

[1] . المصدر نفسه، ص.30.
[2] . المصدر نفسه، ص.31.
[3] . المصدر نفسه، ص.32.
[4] . محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد29، 1984، ص.39.

وعلم النفس والانتربولوجيا والتحليلات الفلسفية الجديدة، كالتفكيك عند دريدا، والتحليل الاركيولوجي عند ميشيل فوكو[1]. أنها طريقة تعكس بأسلوب آخر، مشروعه الفكري في دراسة الفكر العربي بطرائق حديثة، بهدف تحرير ذات الفكر ، كي يساهم في الحداثة العالمية، وهذه الطريقة تشتغل في التاريخ والتراث وفي الحاضر والحداثة.

شكلت هذه الأفكار المقدمة الأساسية لما سيسميه لاحقا بالعقل الإسلامي، فماذا يقصد به أركون؟ ولماذا العقل الإسلامي وليس العقل العربي أو العقل فقط؟ يقول أركون: (لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المثيرة لسائق القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخية)[2]. يبين هذا النص، أن المقصود بالعقل الإسلامي ، هو العقل في التاريخ الإسلامي، أو تمظهرات العقل في التاريخ الإسلامي، والأشكال المختلفة للعقلانية التي عرفتها هذه المجتمعات عبر تاريخها، بعد الإقرار بهذه الأطروحة المركزية، يعمد أركون إلى تحديد العقل كملكة بوجه عام، وعلاقته بالمخلية والخيال والوعي والذاكرة، والتمييز بين العقل الإسلامي والعقل العربي، مؤكدا أن العقل الإسلامي أوسع من العقل العربي، ولأنه يهدف إلى الإمساك بالظاهرة الدينية، فإن العقل الإسلامي سيساعده أكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربي.

وعليه سيقوم بتحليل تفكيكي، ونقد ابستمولوجي، لمبادئ العقل وآلياته، وخاصة المفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، والنتائـــــج

1. المصدر نفسه، ص.41.
2. محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص.43.

بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم الحقل المسموح التفكير فيه، وهذه الحدود الثلاثة الأخيرة، تعود بشكل أساسي إلى ميشيل فوكو[1]وفي هذا السياق نرى من الأهمية الإشارة إلى قراءة أركون، لمعنى العقل في النص القرآني. وكما هو معلوم، فلقد وردت بعض صفات العقل في القرآن، وبينها الكثير من الباحثين في هذا المجال، على أنها دليل على أهمية العقل في القرآن، وعلى الدعوة إلى إعمال العقل، إلاّ أن أركون لا يتفق مع هذا الرأي، لماذا؟ لأنه يرى أن: (كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن، هنالك الفعل عقل/يعقل. وهناك صيغة الذين (لا يعقلون)، وهنالك صيغة الإثبات مرة أو مرتين (عقلوا) ولكن ليس هنالك كلمة (عقل) في كل النص)[2]. بناء على هذه المعطيات اللغوية النصية، يخلص أركون إلى: (أنه إذا ما حصرت نفسي بالنص القرآني، فأنني أعتقد أننا لا نستطيع العثور على هذا العقل كما سيحصل فيما بعد، أثناء دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية– الإسلامية، صحيح أن هنالك دعوة للذكاء والتعقل في القرآن، دعوة للناس لكي يستخدموا ذكاءهم وملكاتهم في التعرف على الأمور...(لكن) هذا العقل ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيولوجيين وعلماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة...)[3].

كما يميز أركون بين العقل المستقبل، الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا، وهذا هو العقل الفلسفي، والعقل الديني الذي يشتغل داخل إطـــــــــار

---

[1] . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، 1986، الفصل الثاني، وكذلك : الإسلام والحداثة، في مجلة ، التبيين، العددان 2-3، 1990.

[2] . محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي1986، ص. 235.

[3] . المصدر نفسه، ص.224، ملاحظة: يمكن العودة كذلك إلى كتابة: الفكر العربي، حيث يرصد عند الاستخدامات المذكورة لكلمة العقل في القرآن، لكي يخلص إلى نفس النتيجة وهي أن: (القل (في القرآن) فاعلية ولا يدل على ملكة محددة.)ص.98.

المعرفة الجاهزة، ويستخرج المعرفة الصحيحة، استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة، ولذا فهو عقل تابع، لأنه لا يطرح مشكلة أصل الوحي ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة، وبناء على هذه الفروقات والتحديدات، يكون العقل الإسلامي المقصود، من طرف محمد أركون هو: (العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة هذه المجتمعات، وليس في المجتمعات العربية، وإذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة، فإننا نتوصل عندئذ إلى مستوى من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته، ونتجاوز بذلك الإطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها)[1].

يخضع العقل الإسلامي لمعطى الوحي، واحترام السيادة، والهيئة، وتقديم الطاعة لها، مع تصور محدد عن العالم، فهنالك في نظر أركون واستنادا إلى الدراسات الابستمولوجية الفضاء العقلي القروسطي، الذي يتشكل من عقول متعددة ضمن ابستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة، أن هذه التحديدات المعرفية، تجعل من العقل معطى تاريخي، أو أنها تمكن من الدراسة التاريخية للعقل، وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو، وخاصة عندما يتحدث عن أشكال العقلانية أو أنماط العقلانية "les modes de rationalité".[2] هنالك، إذن، عقول مختلفة، تخترق الثقافة العربية الإسلامية، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، والاسماعلية... وهي: (تختلف في مجموع المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت، ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضا أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحـدث

[1] . محمد أركون: الإسلام والحداثة، في مجلة التبيين، العددان 2 -3 سنة 1990، ص.207.

[2] . محمد أركون: حوار البدايات، مقابلة في الفكر العربي المعاصر، العددان 68 -69 سنة 1989، ص.91.

عن وجود عقل إسلامي، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها)[1]. أي أن العقل الإسلامي، بميزاته المشتركة يرادف ما اصطلح عليه فوكو بـ"الابستمية". أن دراسة العقل الإسلامي، بهذا المفهوم مع الأدوات المنهجية المستخدمة في التحليل، هي في نظر أركون ، أحد أهم الإمكانيات التي تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التي يعتقد أنها أساس كل حداثة.

وهكذا نخلص إلى القول، أن العقل في الفكر المغاربي المعاصر يتميز بـ :

1- إن مرجعية العقل عند المفكرين المغاربة مرجعية عربية وغربية على السواء، مع تغليب فيما يتعلق بالمرجعية الغربية للمدرسة الابستمولوجية الفرنسية، ممثلة بباشلار وكونغليم والتوسير وفوكو، هذا الأخير الذي تم توظيف جملة من مفاهيمه، وخاصة ما تعلق بالابستمية، أو نظام الفكر، والانفصال، والمفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، مع فروقات في التوظيف، والامكانية، والتطبيق، وإذا كان أركون لا يطرح مشكلة المرجعية وتوظيفها، فإن الجابري حاول من خلال مفهوم الإجرائية تبرير توظيفاته الانتقائية، بغرض التأكيد على خصوصية موضوعه.

2- أننا نعتقد أن العقل لا يمكن إلاّ أن يكون كونيا إذا أراد أن يكون فلسفيا، كما أنه لا يمكن للنقد أن يكون فلسفيا، إلاّ إذا كان نقدا معرفيا للبنية المنطقية والعلمية للموضوع، وأن هذا لا يمنع قيام الخصوصية ولا الهوية، لذا فإن الحديث عن عقل عربي أو إسلامي كما صاغه الجابري أو أركون ليس إلاّ خطابا ثقافيا يلبي حاجات ثقافية، وإن المنحى التاريخي والفلسفي لموضوع العقل، هو الذي يمكننا من تحقيق تلك النقلة الفلسفية للخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

---

[1] . محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، ص. 232.

3- لا يمكن فصل هذه المحاولات الفكرية عما يجري في العالم العربي، مشرقه أو مغربه، ولا عن مقتضيات الحداثة، والتحديث الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري، مثل ما يظهر ذلك في محاولات الكثير من المفكرين المغاربة، أمثال عبد الله العروي في العديد من مفاهيمه، ولا سيما في "مفهوم العقل" أو طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي "فقه الفلسفة" أو مالك بن نبي في "مشكلات الحضارة" أو هشام جعيط في أعماله الفكرية والتاريخية، وخاصة في كتابه "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي"...إلخ.

الواقع اللغوي في الجزائر

أ. د. ناصر الدين سعيدوني

إن كينونة الشعب الجزائري في انتمائها الإسلامي وهويتها العربية ومجالها الإقليمي وعلاقاتها البشرية هي حصيلة تطور تاريخي مستمر وتفاعل اجتماعي مثمر وتمايز ثقافي ولغوي أصيل عاشته الجزائر منذ فجر التاريخ، ليصبح اليوم واقعا معيشا تتفاعل معه وتتأثر به، رغم محاولة بعض الدراسات المعادية للعرب والإسلام تجاوزه ورفضه في سعيها لخلق واقع جديد يتماشى وأطروحاتها القائمة على رفض الهوية العربية الإسلامية للجزائر، وهذا ما دفعنا إلى تسليط الضوء على الواقع اللغوي في الجزائر حتى يمكن للقارئ أن يتعرف على الشروط الموضوعية التي تكرست من خلالها الشخصية الجزائرية، والتي نحاول إجمالها في النقاط التالية :

1. **الماضي البربري لإفريقيا الشمالية**، باعتباره إرثا تاريخيا مشتركا لأبناء المغرب العربي، نتج عن تكامل العناصر البشرية ذات الأصول الحامية والشامية وتفاعلها في مجال جغرافي واسع يمتد من سواحل المحيط الأطلسي غربا وحتى وادي النيل شرقا ومن سواحل البحر المتوسط شمالا وحتى أعماق منطقة حوض نهر النيجر الأوسط (إقليم الساحل) جنوبـــــا،

تعود بدايته إلى عصور ما قبل التاريخ، كما تشهد على ذلك الرسوم الصخرية بالأطلس الصحرواي ومنطقة الطاسيلي[1]، وتؤكده بقايا الحضارة القفصية والعاترية[2]، وقد تبلور هذا الإرث التاريخي من حيث المواصفات الإثنية والخصائص الثقافية والتركيبة البشرية والقرابة اللغوية ليكون فضاء حضاريا وبيئة بشرية واحدة منفصلة عن العمق الإفريقي بنطاق السفانا والغابات ومنعزلة عن أوربا بالبحر، ولكنها متصلة بالجزيرة العربية وبمنطقة شرق البحر المتوسط حيث تسود الأقوام السامية. وهذا ما جعل الأديب أمين الريحاني في تعليقه عن الأصول البربرية يعتبر القول بأن البربرية و الفينيقية والفرعونية لا تمت بصلة للعرب و أنها معادية للعروبة مجرد نزعات مصطنعة وعقيمة وميتة[3]، لأن شواهد التاريخ تؤكد التلاحم البشري والتواصل الحضاري بين جزيرة العرب وجزيرة المغرب عبر البحر الأحمر ووادي النيل.

كل ذلك يجعل من شمال إفريقيا والهلال الخصيب والجزيرة العربية بيئة بشرية متكاملة ومجالا حضاريا واحدا، تشهد عليه وتؤكده الشواهد اللغوية والإثنوغرافية وتقره نتائج البحوث الأثرية وتؤكده كتابات المؤرخين المسلمين و النسابة العرب التي تكاد تجمع على أن نسب البربر من صنهاجة وزناتة متصل بالعرب[4]. ومن ذلك ما ذكره

---

[1]. الرسوم الصخرية (Art rupestre) بالأطلس الصحراوي و بالمناطق الصحراوية الداخلية (الطاسيلي) ترتبط بالعصر الحجري الحديث أو النيوليتيكي (6000-1200 ق.م.)، وأغلبها يرجع إلى حوالي 4000 ق.م.، عندما كان مناخ شبه رطب يسود مناطق الصحراء الكبرى، وهذه الرسوم من حيث دلالاتها الأثرية تعتبر قفزة نوعية في معارف ومهارات إنسان ما قبل التاريخ.

[2] . الحضارة القفصية (9000-5000 ق.م.): تمثلت مظاهرها في القواقيع والبقايا الحلزونية (Escargotières) المنتشرة بالهضاب العليا القسنطينية والجنوب التونسي وأطراف الصحراء الجزائرية-التونسية. أما الحضارة العاترية فقد ارتبطت بالعصر الحجري الوسيط أو الباليوليتيكي (Paléolithique) ببلاد المغرب (الألف الثالث قبل الميلاد)، وجدت آثارها في التلال الرملية (Cendière) في المناطق الشرقية للجزائر، وهي عبارة عن حجارة ذات شظايا جانبية (Flaker) على شكل رؤوس سهال أو أزاميل ونصال ؛ مع العلم بأن الحضارتين القفصية والعاترية كلاهما كان مقدمة وتمهيدا للعصر الحجري الحديث (النيوليتيكي) بشمال إفريقيا.

[3] . أمين الريحاني، الرحلات : المغرب الأقصى ونور الأندلس، بيروت، دار الجبل، د.ت.، ص. 444.

[4]. يكاد مؤرخو المغرب العربي في الفترة الإسلامية يجمعون على صلة القرابة بين الأصول البربرية والأصول العربية، سواء بالنسبة للبتر (زناتة) أو البرانيس (صنهاجة)، ورغم تمحيص هذه الروايات ويتعلق بها من أنساب على ضوء المعطيات الجغرافية واللغوية، إلا أنها تظل في

إسماعيل بن الأحمر (ت. 810 هـ/1407 م) في "روضة النسرين في دولة بني مرين" بقوله: "إن زناتة كلها عرب من مضر... وهم من ولد بر بن قيس وهو عربي وليس بربري، سكن مع أخواله من البربر، وكانوا يسكنون بأرض فلسطين وما والاها من بلاد الشام ومصر، يجاورون العرب في المساكن والمراعي"[1].

إن الدراسات العديدة حول الأصول البربرية وفترة ما قبل التاريخ بشمال إفريقيا تسمح للقارئ المحايد والباحث المتقصي للدلالات الأثرية الاستنتاج بأن الجزيرة العربية والصحراء الإفريقية اللتين يفصلهما البحر الأحمر الآن، كانتا مجالا حضاريا وبشريا واحدا انمحت معالمه بفعل التطورات التاريخية والتحولات المناخية ولم تبق منه سوى ترسبات ظلت ماثلة في بعض المناطق الجبلية والواحات الصحراوية بشمال إفريقيا وأطراف الجزيرة العربية وخاصة اليمن منها، لتشهد على أن هناك بحرا حضاريا واحدا قد جف يتشكل في الأساس من أقوام بشرية ذات أصول واحدة سادت منذ فجر التاريخ المجال الجغرافي الذي يشمل مناطق جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا، وهذا ما يؤكد التواصل الحضاري والتفاعل البشري لشمال إفريقيا مع وادي النيل والجزيرة العربية وأطرافها في شكل هجرات سلمية أو غزوات عنيفة تنطلق من الشرق وقد تأتي من الغرب كما هو الحال في غزو عناصر الليبو لوادي النيل وتأسيسهم الأسرة الثانية والعشرين (950-730 ق.م.) على عهد شيشنق الأول، لتتواصل حلقاته مع قدوم الفينيقيين إلى سواحل المغرب وتأسيسهم قرطاج (814 ق.م.) وانطلاق الفتوحات الإسلامية الكبرى في القرن السابع الميلادي وتغريبة الهلاليين نحو بلاد المغرب.

نظرنا ذات دلالة تاريخية، فهي تمثل حكما أخلاقيا ونظرة اجتماعية أساسها التأسيس لأمة واحدة تلتحم فيها العناصر العربية بالأقوام البربرية.

[1]. أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر (تـ 810 هـ/1407 م)، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط. 2، الرباط، المطبعة الملكية، 1991، ص. 17.

2. الانتماء الإسلامي والهوية العربية كحصيلة عملية تفاعل واندماج بطيئة ومتدرجة و لكنها مستمرة ومؤثرة، أسفرت عن تبلور خصائص شعوب المغرب العربي وتأكيد طابعها الإسلامي العربي، فكما هو معروف فإن بلاد المغرب، من برقة وحتى سواحل المحيط الأطلسي، اعتنق سكانها الإسلام وانتشر اللسان العربي بينهم بفعل الظروف التاريخية التي عاشتها منذ القرن السابع مثلها مثل غيرها من أقطار المشرق. وقد مر الانتشار السريع للإسلام والتقدم التدريجي للغة العربية بمراحل عديدة أسفرت عن تعمق العقيدة الإسلامية في المجتمعات المغربية وتوطن اللغة العربية وانتشارها بين السكان باعتبارها لغة القرآن ولسان التبليغ وأداة التواصل مع العقيدة الإسلامية وتراثها الحضاري. وقد اكتسب الشمال الإفريقي هويته العربية و أصبحت اللغة العربية لسان غالبية السكان، فحسب إحصاء أجري بالجزائر سنة 1967 وسجلت فيه نسبة من يتكلم البربرية والعربية، كانت النسب كالتالي: 9734100 نسمة يتكلمون العربية أي 81.5 %، و2267300 يتكلمون لهجات بربرية أي 17.9 %، 11 % منهم يتكلمون القبائلية و6 % الشاوية و1 % الميزابية[1]. وقد أكدت هذه النسبة نتائج إحصاء شهر أكتوبر 1954 الذي أجرته الإدارة الفرنسية بالجزائر ونشرته في منشوراتها الرسمية، إذ قدر عدد الناطقين بالبربرية في القطر الجزائري بـ 17 % بمن فيهم المهاجرون إلى فرنسا[2]. أما من حيث معرفة اللغة العربية، فيكاد جل المتكلمين بالبربريات يعرفونها ويستعملونها عند الحاجة.

وقد ذكر أحمد توفيق المدني في "كتاب الجزائر" (1932) أن البربر يؤلفون خمس السكان ونحو 90 % منهم يجيدون الكلام العربي العامي إجادة تجعله لا يكاد يتميز

---

[1]. نتيجة أول إحصاء أجري في الجزائر المستقلة في الستينيات و نشرت نتيجته بجريدة الشعب الجزائرية.

[2]. Mohamed Boukhobza, El Watan, 6 janvier 1992.

عن العربي في شيء، ففي أرض الجزائر لا تجد اليوم إلا ثمانين ألفا من البربر لا يجيدون العربية[1].

وقد اكتسبت الجزائر هويتها العربية الإسلامية عبر أربع مراحل تاريخية متميزة هي:

أ. **المرحلة الأولى**: الفتح الإسلامي لبلاد المغرب في القرن الأول للهجرة/السابع الميلادي (49-82 هـ/670-701 م) الذي حمل معه جماعات عربية استقرت في المدن والمعسكرات، مكونة في أغلبها من الجند (المقاتلة) ومن التحق بهم من السكان، فاستوطن حسب اليعقوبي (تـ. حوالي 292 هـ/904 م) أخلاط من قريش والعرب والعجم والجند بطبنة وقبائل من الجند وعجم من أهل خراسان مدينة الزاب، ونزل سطيف قوم من بني أسد بن خزيمة، واستقر قوم من بني تميم ومواليهم بلزمة، وانتشر قوم من بني ضبة وبعض العجم بمقرة وسط الزاب[2]، فتعلمت عنهم جماعات من البربر لغة القرآن، ولم يحسوا بأنها لسان أجنبي عنهم بل رأوا فيها وسيلة علم ومعرفة.

ب. **المرحلة الثانية**: التغريبة الهلالية في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر الميلادي (444-547 هـ/1052-1152 م) التي حملت قبائل بني هلال وسليم ومعقل إلى بلاد المغرب، فتزايد عددهم وتكاثرت بطونهم بفعل من التحق بهم وانتسب إليهم من قبائل البربر وخاصة زناتة، فكانوا ككرة الثلج التي تكبر مع تدحرجها نحو الغرب، فاستوطنت البوادي ونشرت بها اللغة العربية، فكان تعريب البربري ذاتيا نتج عن

---

[1]. أحمد توفيق المدني (تـ 1984)، كتاب الجزائر، الجزائر، المطبعة العربية، 1931، ص. 142.

[2]. أحمد بن أبي يعقوب إسحاق جعفر اليعقوبي (تـ حوالي 292 هـ/904 م)، كتاب البلدان، ص. ص. 332-343 و 345-347.

الاحتكاك والانتساب والولاء والإقطاع والمصاهرة والتحالف، وأصبحت الغلبة لهذه العناصر العربية والمستعربة من البربر بعد أن ألحق فرسان رياح وزغبة وسليم الهزيمة بجيش الزيري في موقعة حيدران (444 هـ/1052 م) والاستيلاء على القيروان (هـ/1057 م) ومواجهة جيوش الموحدين بقيادة عبد المؤمن بن علي بسهول سطيف (547 هـ/1152 م)[1]. وقد كرس هذا الواقع توطن اللغة العربية في دواخل بلاد المغرب وتحولها إلى لغة مشتركة لجميع سكان بلاد المغرب من برقة شرقا وحتى سهول المحيط الأطلسي غربا، وقد عبر عن ذلك الشيخ المبارك الإبراهيمي الميلي (ت. 1945) بقوله: "البربر يعلمون أن ما نتج عن هجوم الهلاليين ليس ناشئا عن عداوة جنسية أو قوة حربية، ولذلك اختلطوا بهم و أخذوا عنهم عوائد اجتماعية و أخلاقا فاضلة أضافوها إلى عوائدهم وأخلاقهم، واستعرب كثير منهم لما وجدوا في العربية ثروة لفظية وأدبا راقيا وإبانة عن فهم الدين، واستبدلوا بحياتهم حياة عربية... إن نفوذ الهلاليين في البربر

---

[1]. واجه خليفة محمد بن تومرت ومؤسس دولة الموحدين عبد المؤمن بن علي الكومي (424-558 هـ/1130-1163 م) في توسعه نحو المغرب الأوسط والأدنى (الجزائر وتونس) جموع الأعراب الهلاليين من الأثبج وجشم ورياح، التي بايعته ثم تحولت عنه رغبة في المحافظة على إقطاعاتها وفضلت التحالف مع قبائل صنهاجة، فتصدى لهم عبد المؤمن على رأس جيوش الموحدين وألحق بهم الهزيمة بالقرب من سطيف بعد أربعة أيام من القتال (547 هـ/1152 م)، فجددوا له الولاء والتحقوا بجيشه لفتح إفريقيا، راجع:
أبو بكر بن علي الصنهاجي (البيدق)، أخبار المهدي بن تومرت، نشر وتحقيق عبد الحميد حاجيات، الجزائر، 197.
ابن عذاري المراكشي، البيان المعرب في أخبار العرب، بيروت، دار صادر، 1950، ج.1، ص. ص.419 – 422.
عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر، بيروت، 1989، ج.6.
أبو محمد عبد الله التيجاني، الرحلة، نشر حسن حسني عبد الوهاب، تونس، دار النشر العربية، 1958.
- الشيخ المبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الجزائر، 1930، ج.2
- حمادي الساحلي، فصول في التاريخ والحضارة، بيروت، 1992، ص.32.
- عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- مصطفى أبو ضيف أحمد، أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصري الموحدين وبني مرين، ط.2، 1983.

اجتماعيا ولغويا وجنسيا غير ناشئ عن دعاية سياسية وأنه خالد خلود الراسيات لا يذهب بذهاب سلطانهم ولا توهن من قوته الدسائس الأجنبية، بل يكترث بها اكتراث القائل:

يا ناح الجبل العلي ليوهنه أشفق على الرأس لا تشفق على الجبل"[1].

جـ. المرحلة الثالثة: النزوح الأندلسي إلى المناطق الساحلية لبلاد المغرب أثناء القرنيين الثامن والتاسع للهجرة (الرابع عشر والخامس عشر للميلاد)، مما ساعد على انتشار اللغة العربية بالجهات الساحلية التي لم تحتك بالهلاليين، وقد ارتبطت هذه الهجرة الأندلسية بتعمق الإحساس الإسلامي القائم على فكرة الجهاد ضد الأسبان، وعملت على انتشار اللغة العربية في المناطق التي ظلت حتى قدومهم تستعمل اللهجة البربرية مثل نواحي شرشال وتنس ودلس وبجاية وآرزيو[2]. في الوقت الذي ساهمت فيه عشائر المخزن العربية المتعاونة مع حكام الجزائر العثمانية في تعريب القبائل البربرية التي يعيشون بينها بحوض ساباو والهضاب العليا القسنطينية ونواحي عريب و الونشريس[3].

د. المرحلة الرابعة: نضال الحركة الوطنية في المغرب العربي من أجل المحافظة على المقومات الحضارية المتمثلة في العقيدة الإسلامية واللغة العربية التي حاول الاستعمار طمسها والقضاء عليها لا سيما في الجزائر. فارتبط الكفاح السياسي بالعمل

---

[1]. الشيخ المبارك الإبراهيمي الميلي(تـ.1945)، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، قسنطينة، المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1932، ج.2، ص.122.

[2]. ناصر الدين سعيدوني، الجالية الأندلسية بالجزائر، مساهمتها العمرانية ونشاطها الاقتصادي ووضعها الاجتماعي، مجلة أوراق، مدريد، عدد 1981/4، ص. ص.122 -123.

[3]. ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000، ص.557.

الإصلاحي وأنشئت المدارس الحرة ونظمت حلقات الوعظ في المساجد وظهرت الصحف وألفت كتب التاريخ وازداد التواصل مع المشرق، مما ساعد على إحياء اللغة العربية الفصحى وانتشار السان العربي العامي مع نمو التبادل التجاري وانتقال السكان من الريف إلى المدن، وهذا ما أشار إليه أحمد توفيق المدني في مطلع الثلاثينيات بقوله: "بحيث أصبحت اللغة العامية العربية هي لغة كل الأهالي في أرض الجزائر سواء كانوا من العرب أو البربر أو غيرهم. واللغة العربية الفصحى هي اليوم عندهم جميعا لغة النهضة والتفاهم العلمي والاجتماعي[1]. وهذا ما عمق الهوية العربية لأقطار المغرب العربي ومنها الجزائر، وجعلها مطلبا مشتركا لجميع السكان ومشروعا أساسيا للشعوب المغربية بعد نيلها استقلالها وإحلال اللغة العربية مكانها الطبيعي في مؤسساتها التعليمية.

3. التعايش والتآلف بين اللهجات المحلية "البربرية" واللسان العربي الدارج والتسليم بأسبقية اللغة العربية

والتسليم بأسبقية اللغة العربية في الحياة الاجتماعية والتعامل الإداري والنشاط الثقافي. فمنذ الفتح الإسلامي لم يكن للعربية في المغرب العربي وخاصة الجزائر منه منافس يقف في وجهها وواقع رافض لها، وهذا ما ساعد على اندماج عناصر السكان واستبدال الجزء الكبير منهم لهجتهم المحلية (البربرية) باللسان العربي الدارج طواعية ورغبة ودون إكراه، إذ لم نلاحظ أي حاكم أو داعية أو عالم حارب اللهجات البربرية ببلاد المغرب وعمل على فرض اللغة العربية، بل نجد الكثير من الدلالات والشواهد التي تدل على إقبال المغاربة على تعلم اللغة العربية والاعتزاز بها باعتبارها لغة الدين والدنيا ولسان العقيدة والمعرفة، ولم يخامرهم أي إحساس بأنها لغة دخيلة أو أجنبية، وهذا ما عبر عنه الشيخ البشير الإبراهيمي بقوله: "فلما أقام الإسلام بهذا الشمال الإفريقي إقامة الأبد، أقامت معه العربية لا تريم ولا تبرح ما دام الإسلام مقيما لا يتزحزح... ومنذ

---

[1]. أحمد توفيق المدني، المصدر نفسه، ص.142.

ذلك الوقت بدأت تتغلغل في النفوس وتنساغ على الألسنة واللهوات، وتنساب بين الشفاه والأفواه يزيدها طيبا وعذوبة أن القرآن بها يتلى وأن الصلوات بها تبدأ و تختم، فما مضى عليها جيل أو جيلان حتى اتسعت دائرتها، وخالطت الحواس والمشاعر، وجاوزت الإبانة عن الدين إلى الإبانة عن الدنيا، فأصبحت لغة دين ودنيا معا... وزاحمت البربرية على ألسنة البربر، فغلبت وبزت، وسلطت سحرها على النفوس البربرية فأحالتها عربية. كل ذلك باختيار لا أثر فيه للجير واقتناع لا يد فيه للقهر"[1].

ولم يسجل التاريخ أي احتكاك أو عداء أو تحسس بين اللسان العربي والبربري في الجزائر، ولم يكن للحكام وأغلبهم من أصول بربرية منذ الرستميين والحماديين وحتى الموحدين والزيانيين أي تعصب لغوي أو تمييز عرقي، فأقبل الناس على العربية بدافع ديني وبوازع المصلحة والرغبة في اكتساب المعرفة والرقي الاجتماعي، وهذا ما عبر عنه الشيخ البشير الإبراهيمي بقوله : "ومن شهد أن البربرية ما زالت قائمة الذات في بعض الجهات فقد شهد للعربية بحسن الجوار وشهد للإسلام بالعدل والإحسان... والبربرية إذا تنازلت عن موضعها من ألسنة ذويها للعربية لأنها لسان العلم وآلة المصلحة"[2].

ولم يفكر المغاربة في استعمال لهجاتهم البربرية خارج الاستعمال اليومي لأفراد الأسرة والقبيلة بعد أن اعتادوا استخدام اللغة اللاتينية قديما، وفضلوا اعتماد العربية بعد الفتح الإسلامي، وحتى إذا اضطروا إلى استعمالها فقلما يتجاوزون في ذلك شرح أمور دينية لبعض العوام من الناس الذين لا يعرفون العربية. وهذا ما يبطل الادعاء القائل بأن اللغة العربية انتشرت وأصبحت اللسان السائغ لدى المغاربة بفعل فرضها على السكان وقمعها للهجات البربرية، ويؤكد ما ذهب إليه جل من درس ظاهرة التعريب الذاتي

---

[1]. محمد البشير الإبراهيمي، اللغة العربيةفي الجزائر عقيلة حرة، ليس لها ضرة، جريدة البصائر، عدد 1948/41 (نشرت ضمن آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، الجزائر، 1971، ج.2، ص.221).

[2]. المصدر السابق، ص.222.

بأقطار المغرب العربي بأن العوامل التي قربت بين السكان وساعدت على اندماجهم في البوتقة العربية الإسلامية تعود أساسا إلى العقيدة الإسلامية التي جعلت الإسلام والعربية صنوين متلازمين بل شيئا واحدا، ففهم مبادئ الإسلام مرتبط بتعلم لغة القرآن. وهذا ما لاحظه الفرنسيون وعبر عنه المستشرق والباحث في التراث البربري دي بارميه بقوله : "إن العامل الأهم في عصرنا هذا هو تمثل مجموعات السكان الجزائريين لمبادئ القرآن. فنحن نعايش هذا الواقع الذي تحول فيه الإسلام إلى قيم مقدسة واللغة العربية لغة الكتاب المقدس (القرآن) إلى وسيلة تواصل وأداة مقاومة لمخططات الاستعمار وأخطاء التفرنس..."[1]. وهذا ما أكده أيضا المستشرق جورج مارسيه الذي بحث في عملية تعريب المغرب بقوله : "إن تعريب شمال إفريقيا تم واكتمل ومن الصعوبة بمكان إحياء الإثنية البربرية لصالح فرنسا..."[2]. وأشار إليه دي بارميه بقوله : "إن اللهجات التي نعتبرها قلاعا تدافع عن خصوصية السكان ضد الثقافة العربية قد تراجعت ببطء وحدثت بها فجوات وثغرات وأصبحت أشبه شيء بالحصون المهدمة، وإن الظاهرة الأساسية في ذلك هو تمثل مجموعات السكان هذه لثقافة القرآن وتحول اللغة العربية الفصحى عندها إلى وسيلة حرب ضد اللهجات البربرية وضد الخطر الفرنسي"[3].

4. عدم وجود لغة بربرية مشتركة بين الناطقين باللهجات البربرية، يمكن مقارنتها باللغة العربية وجعلها منافسة لها؛ وإن الإدعاء بأن "الأمازيغية" لغة تجمع شتات اللهجات البربرية قول لا أساس له من الصحة و نظرية غير قابلة للتحقيق، فالواقع اللغوي في شمال إفريقيا وفي الجزائر خاصة يتمثل في وجود لهجات بربرية

---

1. Desparmet, La réaction linguistique en Algérie, in Bulletin de la Société de Géographie, Alger, 1931, pp. 1-3
2. G.Marçais, Les Origines des peuples berbères, in Revue africaine, 1862.
3. Desparmet,op.cit.,pp.2-3.

مستعملة محليا ومتمايزة كل واحدة منها عن الأخرى، فهناك القبائلية والشاوية والميزانية والطرقية والزناتية. وهذا ما يفرض علينا في هذا البحث استعمال التسمية الأصلية وهي "البربرية" عوض "الأمازيغية" دفعا لكل التباس وتجنبا لسوء الفهم الناتج عن الاستعمال المغرض لكلمة "الأمازيغية" التي تحمل دلالاتها مغالطة سياسية وإيديولوجية تهدف إلى صنع القناعات الجهوية للنخبة البربرية ببلاد القبائل طابع مطلب مشترك لمختلف الجهات التي توجد بها المجموعات البربرية.

أما الواقع اللغوي بالجزائر اليوم والذي كان حصيلة تفاعل تاريخي طويل لا يقر بأن هناك لغة بربرية مشتركة للناطقين باللهجات البربرية، ومرد ذلك أن اللسان البربري لم يكن في يوم من الأيام لغة دولة أو وسيلة أدب أو أداة إدارة أو خطاب عقيدة. فالتاريخ القديم للجزائر يظهر لنا أن هناك مجموعتين متميزتين من اللهجات إحداهما تعرف بلسان الماصيل والأخرى تنعت بلسان الماصيصيل وهما تطلق عليهما المصادر الإسلامية اسم البتر والبرانس، صنهاجة وزناتة، الشاوية والقبائلية. وكان للاستعمار الروماني دخل في عدم تطور اللهجات البربرية القديمة إلى لغة موحدة قادرة على التعبير عن مظاهر الحضارة وشؤون الحياة. فتراجعت بفعل سياسة الرومنة نحو المناطق الداخلية و الجهات الجبلية، وتكرس هذا الوضع مع الفتح الإسلامي عندما حلت العربية مكان اللاتينية في المدن وانتشرت بين القبائل البربرية المجاورة للمراكز العمرانية خاصة بالجهات الشرقية للجزائر، ومع الهجرة الهلالية انحصر مجال اللهجات البربرية الرئيسي في المناطق الجبلية بالأوراس وجرجرة وبعض الجهات الصحراوية المنعزلة كوادي ميزاب ومنطقة الهوقار، حيث ظل السكان يتكلمون لهجاتهم المحلية وحافظوا على تقاليدهم الخاصة، وهذا ما حد من القاموس البربري وأبقى اللسان البربري شتاتا من اللهجات تختلف من

منطقة إلى أخرى اختلافا واضحا، فعلى سبيل المثال الشاوي الذي يلفظ أثر نجد القبائلي ينطقه آرا[1].

أما على مستوى الحكم والنخبة فإن اللسان البربري ظل منذ الممالك البربرية الأولى بعيدا عن دواوين الحكام وغير مستعمل من طرف النخبة، فلم يكن الحكام البربر منذ فجر التاريخ وحتى الآن متعصبين للهجة قومهم رغم أن سلطتهم كانت تقوم في الأساس على قاعدة الولاء ومبدأ العصبية القبلية ولم يفكروا شأنهم في ذلك شأن الطبقة المتنفذة والنخبة المتعلمة المحيطة بهم في التعصب للهجاتهم، ففضلوا الانفتاح على الفضاء الفينيقي ولم يمانعوا في الاندماج في الثقافة الرومانية ثم الذوبان في المناخ الحضاري الإسلامي منذ اعتناقهم الإسلام، وهذا ما جعل للنخب البربرية إسهامات مميزة في التراث اللاتيني وفي الحضارة العربية الإسلامية، وسمح للبربر أن يشكلوا إحدى المكونات الرئيسية للحضارتين اللاتينية والإسلامية، قبل أن يصبحوا بفعل الاستعمار الفرنسي في طليعة المساهمين في إثراء الثقافة الفرانكوفونية.

ولعل أحسن تعبير عن هذا الواقع نجده عند الملوك النوميديين أمثال صفاقس وماسينيسا ذوي الثقافة البونيقية واللاتينية. كما أن الملك العالم يوبا الثاني ملك موريطانيا القيصرية لم يكن يستسيغ اللهجة البربرية وإنما كان متشبعا بالثقافتين الإغريقية واللاتينية كما تشهد على ذلك مؤلفاته الكثيرة، والأديب الوثني أبوليوس (124-180 م) صاحب "التحولات" أو "الحمار الذهبي" والذي لم يعرف إلا بثقافته اللاتينية رغم افتخاره بأصوله النوميدية، وحتى القديس أوغسطين (350-430 م) رغم رسالته التبشيرية القائمة على تبليغ دعوة الكنيسة الرومانية باللسان البربري

---

[1]. محمد الصغير زمالي الأوراسي، الحر حر ولو مسه الضر، جريدة الشعب، الجزائر، 3 أفريل 1990. للتعرف أكثر على وضعية اللهجات البربرية بشمال إفريقيا، راجع: الصغير زمالي، القبائلية ليست هي الأمازيغية، جريدة الخبر، الجزائر، عدد 297/29-30 أكتوبر 1991، ص.8.

خارج مقر أسقفيته هيبون (عنابة) كان يضطر إلى اصطحاب مترجم عارف باللسان البربري ليبلغ دعوته إلى سكان الريف.

واستمر هذا الوضع في الفترات الإسلامية حيث أصبحت العربية لغة الإدارة ولسان التواصل في الوقت الذي تراجعت فيه اللهجات البربرية ولم يتجاوز ما سجل بها بحروف عربية أدعية ومواعظ وشروح دينية موجهة إلى العامة وضع أغلبها بعض فقهاء المذهب الإباضي ودعاة الحركة الموحدية[1]. ولم يحل القرن العشرون إلا واللغة العربية العامية منها والفصحى تحتل الفضاء اللغوي والمجال الثقافي الجزائري، وهذا ما عبر عنه الأستاذ أحمد توفيق المدني بقوله: "إن الأمر الذي لا شك فيه هو أن اللغة العربية الفصحى قد أخذت من جديد تتغلغل في سائر الأوساط وذلك بفعل الصحف والدروس والمحاضرات، فخلاصة بحثنا أن نرى اليوم طغيان اللغة العربية والعامية على كل البلاد العربية والبربرية من جهة ونرى أن هذه اللغة قد أخذت تترقى وتتهذب وتزداد كل يوم اقترابا من اللغة الفصحى..."[2].

وبفعل هذه الأوضاع وتلك الظروف ظل اللسان البربري بالجزائر يتمثل في عدة لهجات قد يلاحظ المستمع إليها صلة القرابة بينها لكون أصولها واحدة لكنها أصبحت بفعل التطور التاريخي تختلف عن بعضها من حيث المفردات والنطق وطريقة الاستعمال، في الوقت الذي اقتبست كل واحدة منها كلمات عربية وفرنسية، إذ تقدر الكلمات العربية في اللهجة القبائلية بما لا يقل عن 33 %[3]، وهذا ما لاحظه كذلك الأديب اللبناني أمين الريحاني في زيارته لمنطقة الريف بالمغرب الأقصى بالنسبة للهجة

---

[1]. من قبيل ما قيده أبو سهل ترجمان الإمام أفلح(ق.2هـ) وأبو نوح سعيد بن يخلف (ق.4 هـ) وماكتبه المهدي محمد بن تومرت(ق.هـ) والفقيه محمد بن علي بن إبراهيم السوسي الأوزالي (ق. 11هـ) في كتاب الحوض وكتاب بحر الدموع، ومنها ما كتب الدرجيني، الطبقات، ج.2، ص. ص. 272 و373.

[2]. أحمد توفيق المدني، المصدر نفسه، ص.142.

[3]. المصدر السابق.

الريفية، وعلق على ذلك بقوله: "إنها أقرب إلى العربية منها إلى أي لغة أخرى، فهي لغة الضاد كالعربية، وإن كانت اشتقاقاتها تدل على قواعد أولية. وفيها ألفاظ وأوضاع معربة وألفاظ عربية مبربرة"[1]. كما أكد ذلك المناضل الوطني عمار أوزيغان وهو من الناطقين بها عندما كتب: "إن القبائلية في أساسها هي لهجة من أصل سامي–حامي قديم وهي في حقيقتها لغة عربية قديمة. مما يجعلها بحكم طبيعتها متكاملة مع العربية، فهي بالنسبة إلى العربية كالكندية بالنسبة للفرنسية في اختلاف ألفاظها... وهذا ما يجعل الناطقين بهما يكونان جماعتين شقيقتين فهما متحدتان في الأرومة التاريخية وفي منشإ الوطن الجزائري... واللغتان المحكيتان القبائلية والعربية (الدارجة) أصلهما واحد وهو اللغة العربية الفصحى التي تلعب دورا موصلا مثلث الأبعاد: لغة دينية و لغة مكتوبة ولغة تجارية"[2].

كل ذلك يؤكد لنا أن عروبة الجزائر ثقافية ذات طابع حضاري ومفهوم ثقافي، نتجت عن تفاعل ذاتي أو مظهر ديني وطابع حضاري وواقع اجتماعي، وتمت من خلال تطور تاريخي طويل كان للأسر الحاكمة البربرية ببلاد المغرب من رستميين وزيريين وحماديين ومرابطن وموحدين وحفصيين ومرينيين وزيانيين دور مهم فيه. كما كان لشيوخ الزوايا (المرابطين) والشرفاء والأعيان والفقهاء ذوي الأصول البربرية فضل فيه بتعليم العربية والاعتزاز بها والانتساب إليها. وقد كان لمنطقة القبائل في ذلك قسط وافر خلد أسماء العديد من عشائر بلاد القبائل في سجل التراث العربي الإسلامي مثل بني منغلات وبني وغليس وبني غبري وبني ورتلان، ومن منا لا يفتخر اليوم بابن معطي الزواوي وعبد الرحمن الوغليسي وأبي الفضل المشدالي والحسين الورتلاني وأحمد المنغلاتي

---

[1] . أمين الريحاني، المصدر نفسه، ص.144.

[2] . عمار أوزيغان، الجهاد الأفضل (دراسات جزائرية مترجمة)، بيروت، دار الطليعة، د.ت.، ص.33.

وأبي العباس أحمد الغبريني[1]. كل ذلك يجعلنا نقتنع بما أحس به وعبر عنه أمين الريحاني وهو مقيم بين البربر في منطقة الريف: "إن المغاربة يريدون أن تكون لهم صلتهم بالسلف الصالح الحي المحيي المنير الهادي الباني للعروبة و للحق الباعث فيهم روحا جديدة ونزعات وطنية تمتاز عن نزعات الماضي بإنسانيتها الجديدة الشاملة... فالمغاربة أو البربر عرب في دينهم عرب في ثقافتهم، عرب في قوميتهم، عرب في قصصهم، عرب في أخلاقهم وطباعهم"[2].

من كل ما سبق يتضح لنا أن الوضع الثقافي واللغوي اليوم بالجزائر، أن العنصر البربري وثقافته مكون أساسي للهوية العربية الإسلامية للشعب الجزائري، التي أصبحت بفعل التطور التاريخي والتفاعل الاجتماعي حقيقة لا مراء فيها وواقعا معيشا لا يمكن التشكيك فيه أوالتنكر له أو تجاوزه إلا بمحاربة عقيدة الإسلام و لغة القرآن كما فعل الاستعمار الفرنسي في الجزائر الذي حاول جاهدا تكوين واقع رافض لهما، كما يتضح في إثارته النزعة البربرية والتأسيس لها لضرب المقومات الأساسية التي تقوم عليها وحدة الشعب الجزائري.

---

[1]. ناصر الدين سعيدوني، دور الزوايا التربوي والتعليمي في الجزائر العثمانية (نموذج بلاد القبائل)، بحوث تاريخ وحضارة الدولة العثمانية، إرسيكا، إستانبول، 2000، ص. ص. 41 -87.

[2]. أمين الريحاني، المصدر نفسه، ص.144.

فضاءات لغوية في المتوسط الكافي
للعلامة موسى الأحمدي نويوات

د. عبد الجليل مرتاض
جامعة تلمسان

1- قراءة مدخلية في المتوسط الكافي

ليس شططا ولا مبالغة في شيء إذا ما سَنَح لفضولّي مثلي أن يطرق جزءا من هذا المصدر العروضي الموسيقي الذي يكاد يكون جامعا مانعاً تحت هذا العنوان "فضاءات لغوية"، بل لعل الشطط يكمن فعلا في هذا الجمع الشاسع (فضاءات)، لأنّه من غير الممكن ولا المنطق العلمي أن تلم قراءة لغوية بهذا الحجم المتواضع بكل العناصر اللغوية التي أثارها الرجل عرضاً، ولم يكن قصده ذلك، ومن ثّم فإنّ التقريض الذي قرّض به مبارك الميلي هذا الكتاب بأنه "كتاب تعليم وتأديب وتربية خلق" يقصُر دون ما يحويه المتوسط الكافي من معارف عامة لا تبعد عن الطابع الموسوعي في كلّ العلوم اللغوية والفنون الأدبية والطرائف والأخبار ذات المغازي العميقة.

إنّ مصدراً علمياً يحيل على أكثر من ستمائة شخصية من شعراء وعلماء وفقهاء وأدباء ونقدة وصحابة وقادة ومؤلفين في أغراض شتى فضلاً عن الطرائف والحكايات وكلام العرب العام وحوادث ظريفة،...يستحق أكثر من وصفه كتاباً مدرسياً أو حتى جامعياً، ولعل أقل ما ينبغي أن يوصف به

أنه عمل أكاديمي من المستبعد أن يؤلَّفَ نظير له بين العروضيين العرب لاحقا في المشرق أو في المغرب إلاّ إذا نبغ نابغة يقيّض له أن يكون عِدْلاً للعلامة موسى الأحمدي.

وإذا ما ساور أحدنا شك في هذه الفضاءات اللغوية فحسبُنا إشارةً إلى عيّنة من اللغويين الذين ذكرهم الرجل وأحال على آرائهم أو أورد بعضهم في معرض حديث أو جدل أو مسألة لغوية بالمفهوم العام للغة لا بالمفهوم الجافّ الخاصّ، ومن هؤلاء أبو الأسود الدؤلي(69هـ) مؤسس علم العربية من دون منازع، وسيبويه صاحب قرآن النحو، وسيد اللغويين الأصمعي الذي كان يحفظ أربع عشرة أرجوزة سوى ما دوّن من دواوين شعرية، وهو العالم التقي الورع الذي كان لا يدلي برأيه حول لفظة وردت في القرآن، ومما أسنده المؤلف إلى الأصمعي بيت شعري:

أقومٌ يبعثون العِيرَ نَجْرًا أحبُّ إليك أم حَيٌّ حلالُ

والشاهد في البيت أن تقول: حيّ حلال، إذا كانوا متجاورين مقيمين، وحين ينشد بيتين شعريين لطفيل الغنويَ المكتوفي سنة 13 ق هـ :

إنّ النساء كأشجار نبتنَ معاً منها المُرار، وبعضُ المرِّ مأكول

إنّ النساء متى يُنْهَيْنَ عن خُلقٍ فإنه واجب لا بُدَّ مفعول

وبعد أن يعدّد صفات الشاعر الأدبية المجيدة وبما اشتهرت به، يقول: "قال الأصمعي: كان أحد نعّات الخيل، وكان أكبر من النابغة، وكان ليس في قيس فَحْل أقدم من طفيل، وكان معاوية يقول: خَلُّوا لي طفيلاً، وقولوا ما شئتم في غيره من الشعراء".

ومن هذه العينة أيضاً رأس الكوفة الكسائي في علوم اللغة العربية وأحد القراء السبعة ، حيث أشار إليه المؤلف عرضاً مرتين على الأقل، وهو يسرد لنا مسائل لغوية شائكة لا تخلو من جدل وتأويل، وتدور هذه الواقعـــــــــة

اللغوية المعقدة حول تركيب سانتكسي يقوم على نظام كلامي أكثر مما يقوم على قواعد نحوية وصرفية وبلاغية.

ويتعلق الأمر بهذه الواقعة اللغوية أن أبا محمد اليزيدي (يحيى بن المبارك) (230 هـ) قد اشتهر بمسائل لغوية عويصة، فلما سأل الكسائي عنها أخطأ في الجواب، وكان ذلك بحضرة هارون الرشيد، ومما سأله عنه قول الشاعر:

لا يكون العَيْرُ مُهْراً لا يكون، المهْرُ مُهْرُ

فقال الكسائي: "يجب أن يكون المهر منصوباً على أنه خبر كان، ففي البيت على هذا التقدير إقواء فقال اليزيدي: الشعر صواب لأنّ الكلام تمّ عند قوله: لا يكون الثانية وهي مؤكّدة للأولى، ثم استأنف الكلام فقال: المهر مهر الأمر الذي جعل اليزيدي يضرب بقلنسوته الأرض فرحا بانتصاره في تلك المناضرة اللسانية، مما حدا بيحيى بن خالد البرمكي، وقد كان حاضراً، يضجر من تصرّف اليزيدي، ويقول: "والله إن خطأ الكسائي مع حسن أدبه لأحسن من صوابك مع سوء أدبك" وليس هذا كل شيء، لأنّ العلامة الأحمدي يردف قائلا: "وأخطأ الكسائي أيضاً في تسميته هذا إقواءً، لأن الإقواء اختلاف حركة الرويّ بالرفع والجر كقول النابغة في قصيدته الدالية المجرورة: (وبذاك أخبرنا الغراب الأسود)، فأما إذا كان الاختلاف بالرفع والنصب فهو الإصراف".

وإشارة الأحمدي إلى إقواء النابغة في البيت الثاني من داليته الشهيرة:

أمن آل مَيَّة رائحٌ أو مُغتد عجلانَ ذا زادٍ وغير مُزوَّد

زعم البوارح أن رحلتنا غدٌ وبذاك خبّرنا الغراب الأسود

حتى وإن أصلح الإقواء وصار الشّطر يروي "وبذاك تَنْعَابُ الغراب الأسودِ". لكن كلام العلاّمة الأحمدي له ما يؤيّده بشأن إقواء النّابغة، فأبو عبيدة رواها على الإقواء، وبلغ ابنَ الأعربي أنّ النّابغة أقوى، فورد يثـــــــربَ

فأنشدها، فقالوا له: "أقويت، فلم يعرف ما عابوا، فألقوا على فم قينة لهم: وبذاك خبّرنا الغراب الأسود، فَفَطَن فلم يَعُد". ممّا حدا بالنّابغة أن يقول: "ورَدْتُ يثرب، وفي شعري صنعة، وصدرت عنها وأنا أشعر العرب"، بل ما يؤيّدقَولَ الأحمدي ما صرّح به أبو عمرو بن العلاء: "فحلان من العرب الشعراء كانا يقويان: النّابغة، وبشر بن أبي خازم".

أيًّا كان الحال، فإنّ اللاّئحة مفتوحة، فهناك ذِكْرٌ لِلُغويين آخرين أمثال ثعلب، وابن فارس، واليزيدي، وابن جني، والحريري، وأبي عبيدة، والمازني، وابن مالك،...سواء بذكر أشعار لهم أو أخبار أو احتجاجات علمية، يمكن استنتاجها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى جانب ذكره شخصياتٍ أخرى كثيرة جمعت بين النقد والشعر واللّغة والأدب كالمقرّي، ولسان الدّين بن الخطيب، وأبي العلاء المعرّي، وابن رشيق القيرواني، وأحمد ابن محمّد بن عبد ربّه،...

2– فضاءات فنية عروضية

والفضاءات اللّغوية في المتوسّط الكافي هنا نعني بها ما كان خارج الموسيقى والإيقاع والمقاطع الصّوتية، فإنّ هذا المصدر بوصفه عروضيًا واسعًا، بل جامعًامانعًا يكاد يكون كلّه تقليبات صوتية بداية من الأصوات التي تتركّب منها الأسباب والأوتاد والفواصل إلى التّفاعيل المختلفة، حتى وإن كان العلامة الأحمدي يسمي هذه الأصوات حروفا تماشيا مع المصطلحات اللّغوية التّقليدية، وإلاّ فإنّ الحرف شيء والصّوت شيء آخر، ولا يوجد في العروض إلاّ الأصوات، وكان ابن جني ممّن نبّه على ذلك وسبق الغربيّين المحدثين، إذ يقول: "اِعلم أنّ الصّوت عرض يخرج مع النَّفس مستطيلا متّصلا حتّى يَعْرِضَ له في الحلق والفم والشّفتين مقاطعُ تثنية عن امتداده واستطالته فيسمّى المقطع أينما عرّض له حرفًا، وتختلف أجراس الحروف باختلاف مقاطعها،...ألا ترى أنّك تبتدئ الصّوت من أقصى حلقك، ثّم تبلغ به أدنـــــــــى

المقاطع شئت فتجد له جَرْسًا ما، فإن انتقلت عنه راجعا منه أومتجاوزا له، ثّم قطعت، أحسست عند ذلك صدى غير الصدى الأول، وذلك نحو الكاف، فإنَك إذا قطعت بها سمعت هنا صدى ما، فإن رجعت إلى القاف سمعت غيره، وإن جُزتَ إلى الجيم سمعت غير ذيْنِك الأوّلين"، وأما الحرف عنده فهو حدّ مُنْقَطَعِ الصوتِ وغايتهُ وطَرَفهُ.

وحين يتعلق الأمر بشعر موزون مقفّى، فإن موازينه تعتمد على التحليل المقطعي، فالأسباب، وهي نوعان: خفيف وثقيل ينتهي الخفيف منها بمقاطع صوتية مغلقة، والثقيل منها ينتهي بمقاطع صوتية طليقة،...وهكذا سائر التشكيلات العروضية الأخرى، وعلماء الأصوات العربية يخطروننا أن العربية تتشكل من بنات مقطع واحد إلى بنات السبعة، وليس بعد ذلك شيء فيها:

- من بنات المقطع الواحد القصير المفتوح: جَ – يَ– صَ،...
- من بنات الاثنين: جاؤوا – هاتوا – قولي،...
- من بنات الثلاثة: كَتَبَ /ك/ ـَ /ت/ ـَ /ب/ ـَ/.
- من بنات الأربعة: سمكة /س/ ـَ/م/ـَ/ك/ـَ/ت/ـُ/ن/.
- من بنات الخمسة: سمكتك /س/ـَ/م/ـَ/ك/ـَ/ت/ـُ/ك/ ـَ/.
- من بنات الستة: سمكتكما /س/ـَ/م/ـَ/ك/ـَ/ت/ـُ/ك/ـُ/م/ ـأ:/.
- من بنات السبعة: سمكتكمو/س/ـَ/م/ـَ/ك/ـَ/ت/ـُ/ك/ـُ/ك/ـُ/م/ـو:/.

ومن خلال مقارنة الأنسجة الصوتية التي تتشكل منها اللغة العربية يتضح لنا أن ما يسمى الأسباب والأوتاد والفواصل أو الأصوات العشرة التي تشّكل التفاعيل(لمعت سيوفنا) ليست إلاّ من صميم الحقل الصوتي، الفيزيائي.

والعلامة الأحمدي، وهو يقدّم لنا هذه المعالم العروضية الشيقة الرائعة، لا يجتزئ بما ظهر منها شكليًا أو بالاعتماد على الدوائر الخليلية وحدها، بل ينهج نهجاً تطبيقياً يعتمد على تقصّي الزحافات والعلل وجَرْدها في أطول القصائد الشعرية، ويتتبّع تقلباتها الصوتية من زيادة ونقص وإثبات وحذف، فحين يعرض إلى العلل، يحيل إلى معلقة طرفة، فيسجل مطلعها:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ثم يحلّل أن هذه المعلقة من ثاني الطويل، وهي مائة وأربعة أبيات، دخل القبض(تحوّل فعولن إلى فعول، ومفاعيل إلى مفاعلن) في الجزء الخماسي(فعولن) مائة وتسعا وثلاثين(139) مرة، بينما لم يدخل في السباعي(مفاعيلن) إلاّ ست مرات، ولم يدخل الكفّ (حذْف سابع الجزء ساكناً: مفاعيلن، فاعلاتن، مستنفع لن، فاع لاتن (في المضارع، ولا يدخله من الزحاف غير الكف، ولا تدخله علة أصلاً)، ويكون في سبعة أبحر: الطويل، المديد، الهزج، الرمل، الخفيف، المضارع، المجتث) فيها (في معلقة طرفة) بالمرة.

وبالتحليل التطبيقي نفسه يقدم لنا معلقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها:

ألا هي بصحنِك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

فبعد تعداد أبياتها بأنها مائة بيت وبيت، يشير إلى أن العَصْب (تحوُّل مفاعلتن إلى مفاعلن) لم يدخل بالمرة فيها، ثم يلتفت إلى معلقة لبيد بن ربيعة:

عفت الديار محلّها فمقامها عنى تأبّد غولها فرجامها

ليشرّحها التشريح الصوتي نفسه، فنصها مؤلف من ثمانية وثمانين بيتاً، ولم يدخل الوقص(حذف ثاني الجزء متحركًا، ولا يدخل إلاّ على تفعيلـــــة

واحدة (متفاعلن) وعلى بحر واحد (الكامل) فيها قط، خلافاً للإضمار الذي دخل في واحدة ومائتي تفعيلة.

ونجد الظواهر الصوتية تطفو على سطح هذا الكتاب كلما تقدمنا في قراءته وتعمقنا تصفّحه، إذ بمجرد عرضه لإشكال التقطيع ينبِّه مستعمل كتابه قائلاً: "والّذي يُوزَن ويدْخُل في التقطيع من حروف الهجاء كلُّ ما نَطِقَ به، وظهر على اللسان، وأُدْرِكَ بحاسة السمع، ولو لم يُرْسَم".

وحين يتعرض لبعض الإشكالات المطروحة في الرسم العربي حتى الآن، فإنه لا يمر عليها مرور متخلص أو مستعجل، بل يقف عندها طويلاً ليستقصيها استقصاء، وهي من جنس عمله، ولكنها ليست من مهمته، من ذلك واو عمرو التي تُرْسم ولا تُقطّع حيث يخصص لها الرجل حيزا كبيرا من جُهْده فهذه الواو، كما يذكر، تثبت في الخط وترسم إذا كان الاسم مرفوعا أو محفوظا أما إذا كان الاسم منصوبا فإنها تحذف خطًا مستشهدًا بقول الشاعر:

يقولون: إن العدل في الناس ظاهر ولم أر شيئا منه سرًا ولا جهرا

ولكنْ رأيت الناس غالِبَ أمرِهـمْ إذا ما جنى زيد أقادوا به عَمْرا

هذا في النصب، وفي الرفع يستشهد بِشعر لعمرو بن مَعْدِ يَكْرِبَ:

ألم تر آّما ضَمَّني البلد القَفْرُ سمعت نداءً يَصْدع القلبَ ياعَمْرُو

وفي الخفض كقول بعضهم:

عَتبْتُ على عمرو فلما فقدتُه وجرّبت أقواماً بكيت على عمرو

ومما يقترب مما نحن فيه أنه حين أورد قصيدة لنجله سعد الدين قالها وهو بالقاهرة متشوقاً إلى مرابع قسنطينة التي كان يتعلم في معاهدها:

يا بنتَ أطلسَ والجبالُ جميعُها   تجثو خضوعاً للأشمِّ أبيك

حُبِّيكِ يا سِرْتا الجميلة لم يزل   ينمو كما تنمو الفضائل فيكَ

سرتا وما أحلى نداءك في فمي   هيهات ينعم بالرضا ناسيكَ

عذّبت طِفلك في هواكِ وما درى   أن العذاب المرّ أَنْ يَسْلُوكِ

كيف النسَائم في الأصائلَ والضحى   وملاعبي في سيدي مبروك؟

وسماؤك الزرقاء كيف بدورُها   ونجومُها الزهراء إذ تَعلُوكِ؟

والمعهد الحاني على أبنائه   والعلم هل يزهو به ناديك؟

أنستْني الأيامُ كل هناءة   إلاّ السعادة والهناء فيك

كانت لنا تحت الصَّنوْبر خَلوةٌ   أنا والرفاق النُّجْبُ من أهليك

أيام كُنّا في مرابع لَهِونا   نبني الحصون كأنما نَبْنيك

ونشيد بالأحلام صرحا شامخاً   ونرقرق الأمل الذي يرضيك

حتى إذا شبَّ الصَّبا ونما الهوى   رحنا نفكّر في الّذي يُعليك

فهناك أنّا عائدون إلى الحمى   لنُتِمَّ ما قد شادَهُ بانيك

أنجبت شعباً للمكارم سَعْيه   وَسَقَيْتِه الحب الذّي يسقيك

فتبسّمي للشعب في ظلماته   ما العزّ إلاّ بَسْمَةٌ من فيك

يلتفت العلامة الأحمدي إلى تركيبين اثنين خاصين وردا في هذه القصيدة، ومما يهمنا منهما الآن حذف الألف أو الصائت الطويل من الضمير المنفصل(أنا) مُنبِّهاً إلى جواز حذفه لفظاً حتى وإن أُثبِت خطأً، ولذا يجب مراعاة ذلك ونحن نقرأ التركيب الذي ورد فيه:

أَنَ و الرِّفَاقُ النُّجْبُ من أهليك

ومثل هذه الظاهرة الصوتية وجدت أيضا لدى أبي فراس الحمداني:

بلى أنا مُشتاق وعندي لوعة ولكنَّ مثلي لا يذاع لَهُ سِرُّ

ونلاحظ أن الرجل لما تكلم عما يُسميه العروضيون الإكفاء الذي هو اختلاف رويّ البيت مع رويّ البيت مع رويّ البيت الذي يليه بحرفين متقاربين في المخـــــرج أحضر شواهد تجسّد هذه الظاهرة الصّوتية الخاصة باللغة العربية كقول كُثيِّرٍ(105هـ):

إذا زُمَّ إجماَلٌ، وفارق جيرة وصاح غراب البَيْنِ أَنتَ حزينُ

تنادوْا بأَعلى صخرة وتجاوبَتْ هوادِنُ في حافاتهم وصهيل

حيث اختلف الرويّ بالنون واللام لتقاربهما في المخرج ، واستطرد: "لأن مخرج النون من طرف اللسان، ومخرج اللام أدنى حافة اللسان إلى منتهى طرف الأسنان" حتى وإن روى ابن جني البيت:

أ اَنْ زُمَّ أجمالٌ وفارق جيرة وصاح غراب البين أنت حزين

كما أن طبع "إجمال" بكسر الهمزة خطأ مطبعي، وهي ظواهر لاحظناها في هذا المصدر الذي يجب أن يراجع لتصحيح هفواته المطبعية، فالعلامة الأحمدي أسمى من ألا يعرف جموع الجمل بأنها جمال وأجمال وجمالات وجمائل، ولربما ذكرت كتب اللغة جموعاً أخرى مثل أَجْمُل وجِمَالَة، كما أنه أرفع من أن يقول "سبع مجلدات".

الأهمّ أن المصادر المعتدّ بها في اللغة العربية وعلومها تؤيد ما ذكره الأحمدي بأن قافية قد تأتي بصوتين متقاربين في المخرج، من ذلك ما يرويه أبو زيد الأنصاري في نوادره من أن امرأة عربية قالت لابنها:

بُنيّ إنّ البرّ شيء هَيِّنُ المنطق اللّينُ والطُّعّيّمُ

معلّقاً: "جاءت بالميم مع النون في القافية لأن مخرجيهما متقاربان"، ويورد أبو زيد لراجز رَجَزهُ:

وصاحبٍ يمتعص امتعاصا كأنّ في حال استِهِ أَحْلاَسا

يزداد ما استعجلْتهُ حِتَاسا

حيث جمع الراجز بين الضاد والسين للسبب نفسه، والإكفاء عكس الإجازة التي تعني اختلاف رويّ البيت مع روي البيت الّذي يليه بصوتين متباعدين في المخرج كاللام مع الميم، فالأول صوت لثوي متوسط مجهور حافي منفتح، في حين أن الثاني (الميم) صوت شفوي متوسط مجهور أنفي متفتح، فبينهما نقاط تلاق ونقاط تباين، ومثل هذا قول بعضهم:

ألا هل أرى إن لم تكنْ أمُّ مالكٍ بِملْكِ يَدِي أن الكَفاءَ قليل؟

وعلّق العلامة الأحمدي: "فاختلف الرويباللام والميم، وهما متباعدان في المخرج، لأن مخرج اللام أدنى حافة اللسان، ومخرج الميم الشفتان فبينهما تباعد"

3. فضاءات سانتاكسية

وبالنسبة للفضاءات السانتاكسية، فإن هذا المصدرلا يخلو من بعضها ولقد سبق لنا أن أوردنا تخطئة اليزيدي للكسائي في تركيب شعري:

لا يكون العَيرُ مُهراً لا يكون، المُهر مُهر

وحين وظف ابنه سعد الدين تركيب "حُبِّيك" في قوله:

حُبِّيك يا سرتا الجميلة لم يزل ينمو كما تنمو الفضائل فيكِ

حلل ذلك بقوله: "معنى حُبِّيك: حُبِّي إياك، وهو تركيب كثير الاستعمال، أي حُبِّيكِ، وحُبِّيه، وهواييهِ أي حبّي إياه، وهواي إِياه، قال علي بن أبي أُميّة:

أنا أبكي من هواييِ ـهِ ومن يوم الفـراق

وقال الحسين بن الضحاك المعروف بالخليع:

لا وحُبِّيك لا أصا لح بالدّمع مَدْمَعا

من بكى شَجْوَةُ استرا ح وإن كان مُوجَعَا

وقال عليٌّ أبو جعفر أحمد بن عبد المالك بن سعيدالعنسيُ:

لا وحبّيك لا يطيب صَبوُحٌ　　　غِبْتِ عنه ولا يَطيب غَبُوق

وقال آخر:

لئن كان حُبّيك لي كاذباً　　　لقد كان حُبّيك حقًّا يقينا

ولربما التفت إلى إعراب تركيب سانتكسي نقلاً عن العلماء وما لهم فيه من آراءٍ ومذاهبَ، من ذلك توظيف بعضهم "لبّيْک" في قوله:

فقُمْ إذا قام كلُّ مجتهد　　　وادعُ إلى أنْ يقول: لَبَّيْكاَ

مما جعله يلخّص هذه المسألة نقْلاً عن المازني قائلا:"في معنى لبّيك أربعة أقوالٍ، هي نصب على المصدر: أحدهما إجابةً لكي اربّ وثَنَّوْا لأنهم أرادوا إجابةً، بعد إجابة، كما قالوا: حنانيك، يريد حناناً بعد حنان، والثاني: اتجاهي إليك يارب وقصدي فَثَنَّوْا للتأكيد أخذاً من قولهم: داري تَلُبُّ دارك أي تواجهها، والثالث: محبّتي إليك ياربّ من قول العرب: امرأة لبَّة إذا كانت محبة لولدها، عاطفة عليه...والرابع: إخلاص لكي اربّ من قولهم: حُبّ لُبابٌ إذا كان خالصاً محضاً، ومن ذلك لبّ الطعام ولُبابُه".

والملاحظ أنّ موسى الأحمدي لم يعلّق على هذه الآراء الأربعة مما يدلّ على اقتناعه بها، والمعروف على أنّ هذه التراكيب لبّيك وسعديك وحنانيك ثُنِّي مصدرها وأضيف إلى كاف المخاطب ويُسند إلى الخليل أنها ثُنّيَتْ على جهة التأكيد، وأجدر بقول الخليل أن يكون سليما لأنه كان من عادة العربي أن يخاطب الاثنين حتى وإن تعلق الأمر بشخص واحد:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا　　　نبكي الديار كما بكى ابن خزام

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل　　　بسقط اللوى بين الدخول فحومل

خليليّ مرّا بي على أمّ جنْدَب　　　نُقَصِّ لُبَانَاتِ الفؤاد المعذّب

فإنكما إن تَنْظُراني ساعةَ　　　من الدهر ينفعني لدى أم جُندبِ

ألم تَرَيَاني كلما جلت طارقاً　　　وجدت بها طيباً وإن لم تَطيَّبِ

يا خليليّ أرْبعاً واستخبرا الـ　　　ـمنزل الدارس من أهل الحلالَ

بل حتى ابن الرومي قال:

خليليَّ تيَّمتني وحيدُ ففؤادي بها مُعنًّى عميدُ

ويحلّل تركيباً جاء في شعر أبي محجن الثقفي "أخاف إذا ما مُتّ أن لا أذوقُها" بقوله: "أن في البيت ليست ناصبة، وإنما هي مخفَّفة من أنّ، واسمها ضميرُ الشأن محذوف والتقدير أنّه لا أذوقها، وذلك إذا فُصل بين أن والفعل(لا) استوى النصب بها والرفع على أنها مخفّفة، واسمها ضميرا الشأن محذوف، وجملة لا أذوقها في محل رفع خبر أنّ المخفَّفة".

3– فضاءات لغوية عامة

ونظراً لتكامل العناصر اللسانية بعضها ببعض فإن العلامة الأحمدي حين تعرض له وحدة لغوية يراها غامضة أو من خاصة الخاصة، فإنه يلتفت إليه ويحلّلها لسانياً خارج العروض، من ذلك كلّما أراد أن يطبق على أحد البحور الشعرية أورد بعض الآيات الشعرية لمروان ابن أبي حفصة منها:

إنّ الغواني طالما قتلْننا بعيونهنَّ ولا يَدِينَ قَتيلاَ

أبى إلاّ أن يشرح الفعل (ودى) دلالياً ومورفولوجياً بقوله: "ودَى القاتل يديه دية إذا أعطى وليّه المال الذي بَدَلَ النفس، وإذا أَخَذْت الأمر منه كان الفعل على حرف واحد في الوصل، تقول: يا فريد(د) القتيل ثم يصوغ القاعدة لهذه الظاهرة اللغوية محيلاً على ابن عقيل الذي سجلهَا في أبيات بيّن فيها كيفية الواحدِ المذكر، ثم المثنى مطلقاً، ثم الجمعِ المذكر، ثم الواحدةِ ثم جمعِها.

ويأبى الشيخ إلا أن يتبحّر في هذه الصيغة المسماة مدرسياً اللفيفَ المفروق بتسجيل لُغز لساني لا يدرك فحواه وسِرَّهُ إلاّ الوَاحِدُ والاثنان من المختصين في اللغة العربية نفسها، وإلاّ فهل باستطاعة كل أحد منّا أن يفهم ويعرب البيت التالي:

إنَّ هِندُ المليحَةُ الحسناَءَ وَأْيَ مَنْ أَضْمَرَتْ لِخِلٍّ وفاَءَ

لولا عودة الشيخ إلى كتب علم العربية وتَدبُّرُه فيها؟ لنسمع إليه وهو يقول: "فإنه يقال: كيف رُفِعَ اسم إنَّ وصفته الأولى – أعني المليحة– والجواب: أن الهمزة فعل أمر، والنون للتوكيد، وهند منادى بحذف حرف النداء نعت لها على اللفظ، والحسناء نعت لها على الموضع، ووَأْيَ مصدر نوعي منصوب بفعل الأمر".

ومن ثم، فإن علم العروض العربي قد يظهر علماً رياضياً جافاً ومنفّراً، ولا يكاد الشاعر– لا الناظم- يوظف هذا البحر أو ذاك حتى تسنى أنّنا أمام شعر موزون مقفّى لولا الأصداء الصوتية الموسيقية التي تلمسها الأذن والحواس في روي القصيدة، ومن ثم أيضاً نؤكّد على تكامل علوم اللغة العربية بجميع عناصرها وأشكالها.

وثَمَّت التقدير اللغوي التَّحتي الذي ليس من مهمة العروض ولا العروضي ولا حتى الشاعر بيانه، فالمسؤولية تقع في هذه الحالة على المتلقي المفترض فيه سلفاً أنه ملّم باللغة العربية وضليع فيها، فالعلامة موسى الأحمدي حين يورد بيتاً لكعب بن زهير وهو يصف ناقته:

من كل نَضَّاخَةِ الذَّفْرَى إذا عَرِقَتْ عُرْضَتُهاَ طامسُ الإعلام مجهولُ

يلفت انتباه المتلقي بأن كلمة "الذَّفرى" مفرد قائم مقام التثنية، لأن الناقة لديها ذِفريان، وهما النُّفرتان اللتان خَلْف أذن البعير، وهما أوّل ما يرشح العرق منهما إذا اشتدت الحرارة، ومن الخطإ أن نظل منساقين وراء ما يعرف بالضرورات الشعرية لأن لنا من الدلائل ما يغلب على الظن أنها خطابات وتكلمات عربية متبعثرة في التراث اللساني العربي العتيق، فحذْفُ الكاف من مالك أو الثاءِ من حارث أو التاء من فاطمة،... كل ذلك ترخيم ولو تعلق بترخيم غير المنادى الصالح للنداء، ويزعم الأصمعي نقلاً عنه في بعض المصادر أن سيبويه استوحى هذا المصطلح منه،... وقصر الممدود ومد المقصور لهجة عربية معمول بها حتى في القراءات القرآنية، أما تذكير ما يؤنث أو تأنيث ما يذكّر فبابان واسعان ليسا خاصين بالشعر وحده، كل ما في الأمر أن تراثنا الأدبي القديم الموروث متجسد فيما دُوِّن وَحُفظ وَرُوِيَ، ولم يكن معظمه إلاّ شعراً، وهكذا سائر الأبواب والمستويات النحوية والصوتية والصرفية الأخرى التي يجد لها علماء اللغة مخرجاً ولا تخريجاً إلاّ أن يسمّوها ضرورات أو ضرائر شعرية حسماً للنزاع، وسدًّا للاجتهاد، وفضلا في هذه المسألة التي لا تبرح شائكة أو مسكوتا عنها إلى زمننا هذا، مع أنه كان يجب أن تعدَّ ظواهر لغوية، وأن تهَيَأ لها قواعدُهاأسوة بما هُيِّئ من ضوابط ومعايير للظواهر الأخرى في لغتنا العربية.

5. خاتمة

وإذا ما دفعنا الفضول العلمي التكاملي يوماً رغبة في الوقوف على ظواهر لغوية لم تؤسس لها قواعد صارمة حتى الآن، فإن هذه الظواهر لا نصادفها فيما اطرد من نصوص وتراكيب بقدر ما نعثر عليها في نصوص وتراكيب لا تزال مهملة حتى أصبحت شبه دخيلة على اللغة العربية، والذي نتمناه أن يلفت المختصون والمجامع والهيئات اللسانية العربية إلى هذه العناصر اللسانية التي لا يستغني الإبداع الواسع والمتنوع عنها بالنسبة للغة العربية، ومع ذلك فإن كل مبادرة ستظل حبرا على ورق إذا لم توظف هذه العناصر توظيفاً حسياً وعملياً من كُتّاب وشعراء ذوي ضلاعة في هذه اللغة التي هي أغور وأعمق من أن تكون وحسبُ قشوراً ذابلة على ألسنة عوامها أو تعابير تواصلية سطحية منمّقة تجترها أفواه خواصها.

تأصيل العلوم الاجتماعية

عند مالك بن نبي

أ.محفوظ سماتي

جامعة الجزائر

ليس من السهل تأصيل العلوم الاجتماعية في ثقافة غير الثقافة التي أنتجتها فالمفاهيم تستعصي على الباحث صياغتها وإدماجها في فكر غريب عنها، وهذا ما يعانيه المثقف الذي اغترف من عرفان الثقافة الغربية، وحاول أن يصب معلوماته في ثقافته الأصلية، فيصطدم بباب موصد في وجهه، لا يجد أي منفذ إلى لغته لتلقين مجتمعه مصطلحات جديدة تحمل في طياتها العصرنة والتقدم.

كثيرا ما يبوء هذا الجهد الثمين بالفشل وييأس صاحبه من اللغة الجامدة ومن المجتمع المنغلق، فيحكم عليها بالتخلف الأبدي وعدم صلاحها للسعي وراء ركب الحضارة، وهذا الحكم المسبق يدفعه إلى التمسك أكثر بالثقافة الأجنبية التي اكتسبها لتكون له عونا في النهوض بمجتمعه. إنها الأزمة التي يعيشها المثقف، فلا يدري أي سلوك يتبع حتى يكون مثل زميله الأوروبي في الدراسة. ويسوق لنا مالك بن نبي هذا المثل ليبين لنا أن المشكل بين الرجلين مشكل فعالية: efficacité لقد زاول الإثنان دراستهما في جامعة واحدة، وتحت إشراف نفس الأستاذ، لكن التلميذ الأوروبي يستخدم ثقافتــه

لصالح أمته فيزيدها نموا وتزيده اتصالا بأعماقها، أما التلميذ المسلم فإنه لم يأخذ من الثقافة الأوروبية إلاّ الجانب البراق، فلا يدري كيف وصل الغرب إلى هذا المستوى الحضاري وكيف تعاون الراعي والفلاح والتاجر والحرفي ورب المال والعامل والطالب والأستاذ والعالم لبناء مجتمع منسجم، متكامل كل حجر فيه يدعم الآخر. والثقافة في هذا الوسط الاجتماعي لا تكتسب لنيل المناصب والوظائف، وإنما هي تحفة وزينة لا يقدم عليها إلاّ من هو خليق لها.

ونجد المثقف المسلم يجري وراء الوظائف مستخدما علمه للظهور والامتياز، فدوره غير فعال وعديم الفعالية أو اللافاعلية l'inefficacité هو داء المجتمع المتخلف، وقلة الوعي فيه من العوائق التي تعترض مسيرته. ويضرب مال بن نبي لنا مثلا باليهود في الجزائر أثناء الحرب العالمية الثانية حينما أخرجت أطفالهم من المدارس العمومية "أصبح كل يهودي معلما" لهؤلاء الأطفال وانقلبت البيوت إلى مدارس وبهذا العمل الجماعي لم يضيع أبناء اليهود سنوات الدراسة.

ويستبشر خيرا بن نبي حينما شاهد الأطباء المسلمين بقسنطينة يخصصون يوما في الأسبوع لمعالجة المرضى الفقراء، فكان يرى في ذلك تعاونا في المجتمع وفعالية تكسو حركيته – إنه الرجوع إلى الأخوة الإسلامية والتكافل الذي عرفه مجتمعنا. فلا بد من رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية. وهذا العمل نفسه، يقول ابن نبي واصلة النهضة الإسلامية، "فإن ريح الإصلاح التي هبت على العالم الإسلامي منذ محمد عبده وتلامذته كابن باديس، بشائر ذلك التمديد السلمي الذي حاول تحطيم عللنا وعوامل انحطاطنا".

"ولكن الدوائر الأزهرية والزيتونة لم تعبأ بتلك المحاولة من قبل محمد عبده وتلامذته ولم تستطع أن تتصور أحيانا النتائج التي تقتضيـــــــــها

الحركة الإصلاحية، وهو أمر يعود بلا شك إلى ما في أنفسنا من وطأة شديدة الانحطاط"[1].

وإن كان من اللازم تصفية تراثنا للقيام بحركة نهضوية قوية فلا يجدر بنا أن نتلخص من الماضي بطريقة عفوية وبدون منهج وخطة، فلا بد من تحديد العناصر الجوهرية التي يحتويها برنامجنا ليكون البناء قائما على جذر تعكس أصالتنا وعليها تجري عملية التكديس. وكان مالك ابن نبي يحث لأنها من شروط الثروة الثقافية والحضارية. فبدون تكديس لا نحقق تقدما ملموسا ولا ندفع بالمجتمع إلى التغيير. فالتكديس هو الذي يعطي رأس المال معانيه المختلفة. إن الأفكار إذا تلاقت تلقح بعضها بعضا وتعود على المجتمع بالازدهار. فالعلاقات الاجتماعية تنمو بالتوصيل فإذا انقطع هذا الغذاء الذي يعطي للفرد حيوية وشخصيته الأساسية، يصبح هذا الأخير عرضة للاستلاب. فالتفكيك الاجتماعي ينزع من الفرد والجماعة القدرة على الدفاع والقوة على المقاومة فيذعنان إلى التبعية وإلى القابلية للاستعمار.

فهناك عدة عوامل نفسية واجتماعية أعدت لهما لينساقا وراء ضغوطات واقعية وأحيانا وهمية كما كان يقول ماوتسي تونغ "إن الرأسمالية نمر مصنوع من ورق" لكن ابن نبي لا يقلل من شأن الاستعمار فيراه ساكنا في نفوسنا ومتحكما في إرادتنا فالخلاص منه عسير ولا بد من جد وجهد وحكمة لإبعاده فينبهنا "إن القضية عندنا منوطة أولا بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر ومادام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين (أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم)[2].

---

[1] . مالك بن نبي: مشكلة الثقافة "مكتبة دار العروبة، مصر.

[2] . مالك بن نبي: شروط النهضة، دار الفكر، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط.3، بيروت1969، ص.233.

بعض المراجع

- الظاهر القرآنية
- شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر بيروت.
- مشكلة الثقافة شاهين
- ميلاد مجتمع
- فكرة الإفريقية الأسيوية.

سي محند أو محند، شاعر المهجر، شاهد قرنه
– مأساة شاعر كان ملكا لكل الشعب– *[1]*

د.بوجمعة هيشور
وزير البريد وتكنولوجيات الإعلام والاتصال

يسعدني بمناسبة حلول الذكرى المائوية لوفاة الشاعر الملهم سي محند أو محند أن أساهم بهذه الوريقات في التعريف به وبمكانته الشعرية والنضالية، لنتذكره ونشيد بإنتاجه ونجتهد في البحث عن تراثه وتخليصه من غائلة الزمن وتقصير أهله في حقه.

سينقضي قريبا قرن على وفاته. ابن المائة هذا، الذي يذكرنا في نفس الوقت بالإنسان وأحزانه. هذا الشاعر الذي عاش الكثير من نكبات الحياة. أشعاره في الأغلب قصيرة وسهلة الحفظ، وهي تجري مجرى الحكم . (إيسفرا) أشعار سي محند أو محند مستلهمة من الثقافة الأمازيغية ومن العقيدة الإسلامية وروحها التي هي لحمة وسدى تلك الثقافة. وهي في كثير من الحالات عبارة عن قصص. يصف أفراح القرية وكأنها لوحة جدارية. ألوانها كثيرة في جو بهيج، هو سي محند أو محند الذي انفرد في مجتمع عرف نمو الكثير من الشخصيات. فكانت كل أشعاره تحفظ وتنقل عن طريق التقاليد الشفوية.

---

* . مساهمة بمناسبة الذكرى المائوية لوفاة الشاعر الحكيم/سي محند أومحند.

إن سي محند أو محند مبدع وعبقري حقا يتحلى ذلك في الشكل والمضمون. شاعريته موحية. (إيسفرا) شعر يذكر سبونيته المبنية على قافيتين (المصدع)، حتى وإن كان في أشعاره يصف سي محند القرن الذي عايشه، فهو يحفظ له شيئا من الحنان. وعلى كل، يقول مولود معمري عن هذا القرن وهو يذكر سي محند "هذا القرن المتقلب، المصاب بنوبة جنونية، كان منبع حلم لطبيعة متعاقبة متقلبة، حاضرة في كل وقت، متنازلة بكل حماسة لكل المحاولات الغريبة"، ويكتب مولود معمري أيضا عندما يتذكر بأنه كان بليغا عند مكالمته لأولياء الله وأهل الباطنية".

ولرفقاء الأنس يغني "الأفسنتين ويمينة". وفي أوقات الملل يدعو الله وأولياءه، هو ذاك سي محند، شخصية متفردة، أرغب في ذكر البعض منها، لأنه بقي مرتبطا بالتضامن التقليدي، متذوقا حقيقيا للجمال ومحبا للطبيعة.

وبالرغم من قلة المصادر التي تساعد الباحث على تقديم صورة متكاملة لشخصية الشاعر فإن هذا القليل المنقول(عنْعَنَةً) من حافظ لحافظ يؤكد أن سي محند أو محند يمثل حقا – "ملحمة" إنسانية، امتزجت فيها المشاهد المأساوية التي عاشها الشعب خلال اجتياح الجيش الفرنسي لوطنه بالفاجعة التي حلت بعائلته الصغيرة التي تشردت مع المشردين من سكان عرشه وامتزجت كذلك بمشهد استشهاد والده أمام بصره وهو صغيرا، لم يدرك بعد أنه قد يحدث في الدنيا ما لا ينبغي أن يحدث.

كما امتزج كل ذلك بملكة شعرية كان يمكن لها أن تنمو وتزدهر وتبدع في محيط مجتمع آمن مستقر متجاوب مع موروثه الحضاري باحث عن أسباب التوافق مع روح عصره. ولكن الأقدار شاءت أن تصطدم تلك الملكة منذ النشأة الأولى للشاعر بسلسلة من المحن والمآسي والتجارب المريرة لازمته حتى النهاية.ابتدأت بالاحتلال الأجنبي، وتلاحقت فصولـــــها

بالتشرد وفقدان الأصدقاء والخلان، وضيق ذات اليد، وظلم ذوي القربى وغربته في وطنه وغربته المركبة في الغربة الحقيقية وهكذا تفجرت عبقريته الشعرية فاغترف من المحن، ومن التجارب المرة رؤى شعرية بلغت الذروة في اللغة الأمازيغية (القبائلية) معنى وقافية، وتعبيرا، وتصويرا فكان لسي محند أو محند باع طويل في مختلف الأغراض الشعرية التي عرفناها في الأدب العربي قديمه وحديثه، وفي تقديري لما سمعته من بعض الرواة وما جمع من أشعاره أن الشاعر ظل طوال حياته رفيق الحزن الذي استبد به في النهاية وفي البداية، ولازمه من لحظة استشهاد والده لساعة التحاقه بالرفيق الأعلى. وأسارع هنا إلى تسجيل الاعتراف بالفضل للمرحوم الأستاذ مولود معمري الذي أنفق الجهد والزمن في البحث والتنقيب عن أشعار سي محند أو محند، وترجم ما توصل إليه إلى اللغة الفرنسية كما قام بمثل ذلك كل من السيد بن بوليفة ومولود فرعون فاتحين مسالك البحث عن إنتاج هذا الشاعر الذي يعد شاهد أقسى وأبشع مراحل الاحتلال الأجنبي لوطنه.

وها هي ذي بعض قصائده التي يتضرع فيها إلى الله تعالى أن يعيد المهجّرين المشرّدين إلى ديارهم وأراضيهم.

يقول: إلهي أنت الرحيم العظيم أعد المهجرين المشردين أفتح أمامنا أبواب السلام، خذ بأيدينا إلى بر الأمان.

سي محند أو محند أو بلاغة الكلام وسحريته

هناك من الرجال من بصموا زمنهم تعبيرا عن مصيرهم المشترك. وبالإضافة للمناظر المعبرة عن جمال بلدنا، فإن القبائل تعد من دون شك إحدى المناطق الباهرة بما توفره من بانوراما. إذ لا تزال منذ أمد طويل، تلهم رساميها وشعراءها. فمنظرها وطبيعة تضاريسها يوحيان بوقفة تأمــل

نابعة من صميم الأعماق، وعلاقة صوفية منذ فجر التاريخ، مع زاهد عرفته منطقة استمد من قدسيتها معنى الشرف، ضامنا فيها حرمة الفضاء السكني. وفي "تاجمعت"، تؤخذ القرارات بحكم السلطة الأبوية والنسب، وفي حدود احترام التوازن القبلي. فالأمين هو الذي يسير جمعية تاجمعت بكل اعتبار وإجلال، فاتحا إياها بالبسملة. وعلى كل، فإن مهمة تاجمعت هي السهر على حرمة القرية في ظل شرعية الدفاع عن الشرف والعناية بها، أي الحماية الموفرة للأشخاص. بما فيها العناية بالمرابطين، أو بركة أولياء القرية التي تدعم قانون الشرف. وفي هذه البيئة، ولد سي محند أو محند، الشاعر البليغ ولقد جمع السيد بوليفة أكثر من مائة قصيدة تناولت مواضيع مختلفة لكنها مشتركة في النغمة الجريحة التي يسكبها كل بيت من كل قصيدة والقصائد في مجموعها ملحمة إنسان شاعر حتى النخاع بمأساته الشخصية الفردية والجماعية، والوطنية، عاشها أياما وشهورا وأعواما كمسرحية تراجدية رفع ستارها عن خشبتها ذات يوم، ولم يسدل حتى ضمه رمسه في أسقف نطمانة ! قبل مائة عام.

وأرى من المفيد الإشارة إلى بعض المحطات البارزة من حياة الشاعر، ففي حوالي سنة 1857، وفي الوقت الذي كان فيه سي محند أو محند في سن الرابعة عشر(14) عرفت منطقة القبائل احتلالا من طرف الجنرال روندون (RANDON) بعد مقاومة باسلة حطمت إثرها قريته بأكملها.

حينئذ قام الجنرال روندون ببناء قلعة سماها بقلعة نابليون التي أعيدت تسميتها فيما بعد بالقلعة الوطنية (Fort National)المعروفة اليوم بالأربعاء ناث إيراثن. من جهة أخرى كانت أراضي زاوية "تاشرحيت" لا تزال تدرس شرح سيدي خليل، وهو مرجع يعتمد عليه في الشريعة. أسست هذه الزاوية من طرف المرابط الشيخ أعراب الذي أصبح من نشطاء الانتفاضة ضد المحتل الفرنسي سنة 1871.

هروبا من المستعمر، قرر أهل أث حمدوش الإقامة بتيزي راشد بمكان يدعى سيدي خليفة، وهو غير ذلك المكان الموجود بعين التين بولاية ميلة.

لهذا نفهم من الشاعر اضطراب شخصيته الناتجة عن طفولة متأثرة برعب الاحتلال.

هجرة سي محند أو محند

لقد غادر سي محند أو محند وأبوه محند أو مزيان وأخواه أرزقي وسعيد أقنون، وهناك رواية أخرى تذكر لنا بأن الشاعر قد ولد بتغيلت الحاج علي، وهي قرية تابعة لآث ايراثن.

ويعود أصل والدة سي محند أو محند وتسمى فاطمة أيت سعيد إلى قرية (تادرت) بوعدة لجماعة أومالو ويعود نسبه إلى أقمون القريبة من إيشرعيون.

ففي سيدي خليفة، قضى الشاعر مراهقته، في الزاوية التي كان عمه الشيخ أرزقي بصفته مقدم الطائفة، يدرس القرآن. في هذا المكان نما وترعرع الشاعر سي محند الذي تعلم كتاب الفقه وانضم بسرعة لزاوية سيدي عبد الرحمن بإيلولان. وبمجرد بلوغه سن العشرين، اندلعت الانتفاضة المعروفة سنة 1871 التي جابهها المحتل بوحشية. فتم ترحيل عمه أرزقي إلى كاليدونيا الجديدة بينما هرب سعيد أث احمدوش إلى تونس، وتم إعدام والد الشاعر بالقلعة الوطنية وحجزت أموال العائلة، وتفرق أهل آث أحمدوش، ولجؤوا إلى أقاربهم. والدة الشاعر انسحبت إلى إشرعيون رفقة مزيان، أصغر أبنائها. وبأعجوبة ظل الشاعر حيا وتزوج بابنة إحدى أرامل أمالو، لكن هذا الطرح غير مؤسس، فعاش عند حماته، لكن أمورا تتعلق بالشرف دفعته إلى الطلاق، فكانت بداية حياة تجوال.

أوديسة سي محند أو محند أو شاعر المنفى

يسافر عبر الوطن ويتوجه إلى تونس. فتكون مدينة عنابة مكانا آمنا له، حيث يلتقي بكثير من أفراد قريته الذين قدموا للعمل في المناجم والمزارع. لقد أصبح رفقة عمه محند آث سعيد عاملا بمطعم بسيط بالقحموصية قرب عنابة، وكان يقوم من حين لآخر بجولة بواسطة باخرة صغيرة من أزفون إلى عنابة. وبعد حياة مليئة بالمتعة، بدأ سي محند أو محند نظم الأشعار بالقبائلية، والعربية، ويجب التذكير بأن الشاعر كان يعيش حياة غجرية إلى أن وافته المنية سنة 1906. قام بآخر سفرية قد تكون حجة وداع من أجل مقابلة أقاربه المهاجرين بتونس، حيث يقول سي مولود معمري عن سي محند أو محند بأنه ترك من رحلته 38 قصيدة معبرة عن 38 مرحلة، من رحلة المغامرة التي وصفها مولود معمري بأنها تمت "بالجوع، والعوز، والتعب، والوحدة، والثوران، واليأس، والكآبة المهينة".

زيادة الشاعر للشيخ محند أو الحسين

من دون شك، سيكون لقاء الرجلين منعرجا حاسما في حياة سي محند أو محند الذي طالما حلم برؤية الولي الصالح الشيخ محند أو الحسين. كانت الزيارة مرتقبة في ساعة متأخرة لمصير محقق. لحظة مؤثرة سيتوجه فيها الشاعر لأول مرة إلى الشيخ الوقور محند أو الحسين، رجل تقي صاحب قلب حنون، يملك بدوره مواهب شعرية، وارتجال قصائد حول المبادئ الأساسية، وله القدرة كذلك على ترجمته إلى الأمازيغية. الشيخ محند أو الحسين كان من بين منشطي زاوية الرحمانية. لقد ترعرع في جو التصوف، والشعر السلفي الشعبي. بالنسبة للرجلين، كان لهما الشغف الكبير بالصوفية، لكن لكل منهما رؤيته الخاصة. فالخشوع لم يغير العلاقات بين الرجلين. وليس من العيب، بل كان أهلا ب سي محند أو محند الذهاب لزيارة الشيخ محند أو الحسين، الذي كان يرى فيه الرجـــــــــــل

الفاضل. ذهب إذن لهذا اللقاء المقدس. لقد تعلم الرجلان القرآن الكريم في صغر سنهما، حيث يروى بأن "الشيخ محند أو الحسين لم يصافح يد رومي على الإطلاق و أنه كان يغسل طرف برنوسه كلما لامسه إداري في زيارة مفاجئة لبيته".

يجب القول بأن لقائهما انتهى بشبه أقوال توحي بأن سي محند أو محند سيعيش في منفى بعيدا عن أهله، غريبا عن دياره كما تنبأ بذلك الشيخ محند أو الحسين. دفن سي محند أو محند بأرض سيدي سعيد الواقعة (عين الحمام).

فهو الذي قال "أنت الذي تترقب الفجر – تدعو وتذكر الله، ساعدني هذه المرة لأنني متضرر". (أكرا إتعسن لفجر، ستزاليت دادكر أع يانت إ أبريد أ نتيري).

سي محند أو محند والشيخ محند أو الحسين

شفاعة ونهاية الرحلة

الشيخ محند أو الحسين رجل تقي، يتلفظ أقواله في قالب صوفي يذكر فيه الله سبحانه وتعالى، ويمدح رسوله صلى الله عليه وسلم.

دا مولود معمري وهو يكتب عن الشاعر سي محند أو محند الذي دسّ غليونه في سرداب احتراما وتقديرا للشيخ محند أو الحسين، الرجل الفاضل.عندئذ توجه الشاعر إلى الشيخ ليتحدث معه في جو أخوي، علما بأنهما شاعرا المنطقة. فشعر سي محند أو محند دعوة صوفية، فهو يقول في أبيات شعرية له ما يلي:

"من أجل الذهاب، حضر مؤونة الشعر، قلبي مريض، والبلد هذا سيغيره الرجال".

الشيخ محند أو الحسين الذي ينشد بلغة قبائلية سليمة أشعارا لم تسمع نبرات مثلها قبل ذلك. فأمام عظمة هذه الأشعار، يطلب الشيخ من الشاعر ترديد أشعار"أيود إس زيي ويان دينند أكا". لكن هذا الأخير يجيبه بأنه لا يستطيع استعادة أشعار تم إنشادها.

في هذه الحالات نقول لمن تذوق كتاب الأديب الفرنسي "بودلار" «Les fleurs du mal » بأن هناك تقاربا في أشعار من يتناول "الكيف" "الحشيش". فسي محند أو محند عندما شعر باقتراب الموت قال:

"لا أستطيع التحرك، هذا واضح أنني

في طريق القبر....هذه المرة أحضروا شاهد القبر

هذه المرة أنا خائف من الموت".

تكلف مرابط من تيقرابين بآث سيدي السعيد بتحضير لحده ودفنه بمقبرة تيقَرَّابين نفسها، بعدما أدخل مستشفى الراهبات بواغزن بعين الحمام « Michelet ».

سي محند أو محند أو مأساة المحتل

يقول سي محند أو محند أن هذا المجتمع المصاب بالفزع في هذا القرن حيث حلت بنا كل المصائب، انفجر إلى أجزاء وأنهار كلية . هذه الحياة المأساوية التي عرفها سي محند أو محند وكل شعبه. إنه الشاهد الواعي لما جرى في هذا القرن من الاستعمار، والذي أدى به إلى الاضطراب في شخصيته. هذا الاضطراب الذي يشبه الحالة النفسية التي عاشها "فيكتور إيقو" وقد يزور قبر ابنه "ليوبولدين" عندما قال:

"وحيد أنا، وكئيب، والنهار بالنسبة لي كالليل". فهذه الصورة البيانية المعبرة عن نفسية الكاتب تصور لنا حياة الجزائريين اليومية، بكل دلالاتها المختلفة.

إن الفقر كان من الحقائق المرة التي عاشها سي محند أو محند فكان المنفى بالنسبة له منبعا خصبا للإلهام. ويقول عنه مولود معمري في كتابه " إيسفرا سي محند ":

"في سالف الزمان، كنت متدينا، حافضا للستين حزبا

في سالف الزمان كنت أجيد الريشة، أدرس دون استراحة

اسمي كان معروفا لدى الجميع

في سالف الزمان ، كنت فارسا مفعما بالخير ومحاطا بالعلماء.

لا نجد أحدا حرّا في موطنه، فالهجرة المرة بقيت الشرط الوحيد في ذلك".

أن الاتصال الذي يضعها في الحيرة هو المعيش اليومي للشاعر.

إن الانحلال الذي يضعنا في الحيرة هو المعيش اليومي للشاعر

فالتضامن الذي عرفناه قديما قد ولى وذهب في أدراج الرياح عند اصطدامه بمفهوم القطيعة الجديدة.

"في هذا القرن المتنكر، لا ينقذك أحد إذا سقطت".

نكث أو خيانات

كان يقول أن هذا القرن هو قرن اللاحّياء، حيث كان يعتبر أن النكوث تكاد تكون خيانة.

فعندما يعود سي محند أو محند للاحتفال بالعيد لم تكن له عائلة ولا زوجة محبوبة.

"لقد حل العيد وانفتح جرح قلبي من جديد ولم تكن لدي نقود".

"صادف العيد يوم الاثنين وقلبي حزين مسكين هو.... ليس له أحد يبادله قبلة التسامح".

لكنه يستفيق، ويستبدل الحزن بالابتهاج الذي يغمره، إذ أن الأبيات التالية تبين لذة هذا المتذوق:

"يرتجف قلبي

هذا الذي أصبح ورشانا

وفي اليوم الذي يصل الماء

إلى البنات المكسورات بالحرير

في بيوتهن المزينة"

إن هذا الشعر الذي ترجمه لنا مولود معمري إلى الفرنسية يخلو من الأبهة، وهذا هروبا إلى توهم حلم – شاف لبؤسه.

فهو يستعين "بسيدي بالوه" لتخليصه من الآلام التي تعذبه. في حالة القلق يكون سي محند متوافقا مع نفسه. رسائل اسم **"ذهبية"** في قصيدته جمال الحلي الذي هو رمز الطقم الذهبي الذي يوشح جيدها.

"عندما تأتي إلى المواعيد

لون بشرتها بيضاء، وجهها كالشمس المشرقة

على لالة خديجة المنورة.

احك لصاحبة الحاجبين المزوقين،

وغصن النخلة

ذات الرقبة البيضاء الناصعة،

ذات الأسنان الجوهرية

والعجرات القرمزية"

حنين إلى الديار

لا يسعد سي محند أو محند في الحب إلاّ في الغياب، وفي حنينه للديار، والأشخاص، لأنه في القرية يلتزم بقواعد أخلاقية ، فالسكوت عنده مليء بالدلالات. فإنه مثل شعراء الجاهلية ، عصر المجاز، والحب العذري الساذج.

كان سي محند أو محند يسير بتدرج نحو الفضيلة التي تدفعه إلى الحكمة، وإلى الإيمان، مثل الزيارة التي أداها إلى الشيخ محند أو الحسين.

فإنه يتخيل لقاء ربه، حيث حفظ القرآن الكريم وهو صغير، بكل حماس ديني، وهو يحمد الله العلي العظيم على ذلك.

"ففي زمن الأيام السعيدة

كانت كلمتي مسموعة

وفي زمن البحث

كنت أتقن تلاوة القرآن

درست القرآن آية فآية

كان اسمي معروفا لدى الجميع

بالماضي كنت فارسا

كنت أنير الطريق لكثير من الناس

أما الآن فالحظ عاثر قد مضى

وانطفأت نجمتي

وخاب حظي"

ولكن في آخر عمره يسلم سي محند نفسه كلية لإرادة الله.

"تتم إرادة الله

فهو الذي يغني ويمتحن

كان هذا بإرادة الله، فالعتاب زائد لا يجدي

كل عمل بالنسبة إليك مكتوب

فالله يكتب كل شيء على الجبين

إن الله هو الذي ينير الطريق

فهل أنا مسؤول عن إرادتي يا رجال؟

سي محند أومحند يتوسل إلى الأولياء الصالحين

" يا معشر الأولياء الصالحين

أتوسل إليكم

ساعدوني على عودتي إلى جادة الصواب"

انطلاقا من سيدي بالوه إلى الشيخ محند أو الحسين، إن سي محند أو محند يدرك أن هناك قدرا مكتوبا.

"أنت الذي خلقتنا

أنت الذي نستعين بك

خلصني بسرعة

يا كريم يا رحيم

إنك تحفظنا جميعا

إنك أنت الذي تحمينا.

فأنت الذي لا تخطئ"

ففي شعره، نلاحظ هذا الإيمان، وهذا التوسل إلى الله الواحد.

"يا ربي كن بجانبي

إنك تعرف كل شيء، وترى كل شيء

إني في خطر، أنقذني يا إلهي"

إلى الأولياء الصالحين يوجه الشاعر هذا التضرع:

"إني مفجوع (محاصر)

أخرجني من المأزق

لان الدواء غير قادر على شفاء الداء"

"يا أولياء أيت إيراتن

ها أنا ذا مثل الطير المشلول

من جناحيه الكسيرين

إني الآن وكأنني في القبر

وداعا، فإن الملذات قد انتهت

الآن صرت عجوزا هرما

أحس بالهلع

غمرني الخوف"

لقد كتب سي محند أو محند ابن الشهيد أكثر من 280 قصيدة، حافظ عليها وترجمها مولود معمري في "إيسفرا لسي أمحند"، تم نشرها في، 1956 في دار النشر لفرنسوا ماسبيرو.« François Maspero »

ملك – عبقري وعون كاتب

عن هذا الإلهام تقول عنه الأسطورة أن سي محند أو محند قد التقى بملك على حافة منبع ماء حيث قال له: **"أنت تكلم وأنا أقول الشعر"** وكان سي محند في تلك الفترة متدينا للغاية. ولم يتوقف منذ تلك اللحظة عـــــــــن

نظم الشعر. ويقال في المعتقدات الشعبية أن الأرواح تسكن في المياه، وكان سي محند العون – الكاتب يعرف هذه المقولة.

وبالتالي كان يعبر عن كل ما يملى عليه شعراء هذه الأشعار التي تسمى بالقبائلية "**إيسفرا**"، فهي نوع من القصائد (تيقصيدين) التي تحكي مآثر الأولياء الصالحين. إن قصيدة سي محند تتضمن إيضاءات وحقائق. في الديوان، والذي علق عليه مولود معمري نجد فيه ما يلي:

- محنة القرن
- الاسم الجديد
- محنة الغربة
- الحنين
- محنة الحب
- لعب
- فراق
- الجنات المفقودة
- الرفقاء
- امتحان المصير
- هذا وذاك
- محنة النهاية
- الشيخوخة
- حجة الوداع
- الرحلة الأخيرة

"من الواضح أني أتوجه إلى القبر، فانتهت الملذات. أسامح كل أصدقائي".

تلكم هي آخر أبيات سي محند أو محند.

مقتطفات من قصائد سي محند أو محند

ترجمه للفرنسية مولود معمري

الشيخوخة

إلى القلب الذي يسكنه الضباب

هل أنا في قلق

هزيل من الأحزان

أنا مشتاق إليكم، أريد وإياكم أن نبقى

قلبي جريح

لله وكلت أمري

حجة الوداع

من أراد التأمل في الله

ينظر إلى سي محند أو محند المسكين

الذي ضل عقله

لقد درس القرآن وجوده

كان في الماضي، قويا

وها هو الآن غير قادر على رفع جفنيه.

دائي لا دواء له

رماني إلى الغربة

ساعدني يا ربي برحمتك

لكن يا ربي فرج عني

في الدنيا، والآخرة

لأن كل شيء قد كتب في كل الأزمنة

تلكم هي بعض المقتطفات التي أردت تقديمها لتوضيح عمل الشاعر، الذي تحتويها مجموعة من 244 قصيدة أغلبها تم جمعها من طرف السعيد بوليفة، والمأخوذة من تلاميذ المدرسة العليا ببوزريعة، وفتيان قرية عذنى التابعة لعرش أيت إيرثن التي ينتمي إليها سي محند أو محند.

لقد تمكن كذلك مولود سنة 1956 من جمع بعض المعلومات حول حياة الشاعر من سي يوسف أولفقي من تاوريرت عمران، (انظر مولود فرعون: "أشعار سي محند").

قائمة المراجع

1. **Mouloud Feraoun** « **Les Poèmes de Si Mohand** » **Paris, Edition de Minuit1960**.
2. **Saïd Boulifa** : « **Recueil de poésies Kabyles** », **Alger, Jordan,1904**.
3. **Mouloud Mammeri** : « **Les Isefaa de Si Mohand** » **ed-Maspero,1982**.
4. **M. Hanoteau** : « **Poésies populaires de la kabylie du Djurdjura** », **Paris, 1867**.
5. **Emile Dermenghem** : « **La poésie kabyle de Si Mohand – ou – M'hand et les Isefra, Documents Alger, Series –culturelles, 1951–n° 57**.

الطفل العربي
والمنظومة اللغوية في التعليم

د.علي القاسمي

تحديدات أولية

تستلزم المنهجية العلمية في البحث تحديد عناصر الموضوع، أولا، بحيث يصبح مجال البحث وحدوده ووسائله وغاياته واضحة لا لبس فيها بالنسبة للمتلقي.

يتألف عنوان البحث "**الطفل العربي والمنظومة اللغوية في التعليم**" من المصطلحات الأساسية الثلاثة التالية التي ينبغي ضبط مفاهيمها:

- الطفل العربي،
- المنظومة اللغوية،
- التعليم.

والمقصود بـ"**الطفل**" هو الإنسان منذ ولادته وحتى السنة الثامنة عشرة من عمره، وذلك طبقا لاتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1998، التي تنص في مادتها الأولى على أن مرحلة الطفولة تمتد إلى سن الثامنة عشرة.

وأما صفة "**العربي**" التي استعملت نعتا ل"الطفل" فليست صفة عرقية أو لغوية، في هذا الحث، وإنما جغرافية. فالمقصود هنا "بالطفل العربي" هو المواطن في إحدى الدول الأعضاء في "جامعة الدول العربية"، بغض النظر عما إذا كان ينتمي إلى قبيلة أو أسرة عربية الأرومة، وبغض النظر عما إذا كانت لغته الأم أو لغته الأولى هي اللغة العربية أم لا. فالطفل المولود من أبوين أمازيغيين في المغرب أو الجزائر، أومن أبوين كرديين في العراق أو سوريا، يعد "طفلا عربيا" لأغراض هذا البحث، لأنه ينتمي إلى أحد أقطار جامعة الدول العربية.

أما لفظ "**المنظومة**" فيدل على بنية تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغيرا في بقية العناصر[1]. وعناصر "**المنظومة اللغوية**" هي اللغات التي يتعلمها الطفل العربي أو يحتك بها، أي اللغة الأولى (اللغة الرسمية في الدول العربية وهي العربية) واللغة الثانية (لغة وطنية غير العربية، مثل الكردية والأمازيغية) واللغات الأجنبية (اللغات التي يتعلمها في المدرسة كالانجليزية والفرنسية). وتتأثر كل لغة منها باللغات الأخرى، لا من حيث عدد الساعات المخصصة لكل لغة في المنهج المدرسي فحسب، بل كذلك من حيث التداخل بين هذه اللغات إيجابيا كان أوسلبيا، كما سنبين لاحقا. ولا يشمل هذا البحث المنظومة اللغوية في التعليم في دولتي جيبوتي والصومال.

"والتعليم"، في هذا البحث، يعني –بالضرورة– التعليم العام، أي المرحلتين الابتدائية والثانوية من النظام التعليمي اللتين تستغرقان اثنتي عشرة سنة، ولا يشمل "التعليم العالي، لأن الطالب الذي يلتحق بالتعليم العالي يكون، عادة قد تجاوز السنة الثامنة عشرة من عمره ولا يعد طفلا.

أما الهدف من البحث فهو وصف المنظومة اللغوية للطفل العربي في التعليم والوقوف على التأثيرات اللغوية للطفل العربي في التعليم والوقوف على التأثيرات اللغوية التي يتعرض لها، ثم اقتراح منظومة لغوية جديدة في التعليم تحقق مصلحة الطفل والبلاد، في ضوء أحدث البحوث التربوية النفسية وآخر التطورات السياسية والاجتماعية العالمية.

[1]. ليفي ستراوس، الانتروبولوجيا البنيوية،كما ورد مترجما في:محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الفلسفة الحديثة (بيروت/ الدار البيضاء .إفريقيا الشرق، 2001) ص.235.

الحقوق التعليمية واللغوية للطفل:

نصت المواثيق الدولية والعربية على حق كل طفل في التعليم. ويشكل هذا الحق واجبا على الدولة والوالدين. وقد استجابت معظم الدساتير والقوانين العربية لهذا الحق فأقرت التعليم الإلزامي (وإن لم يكن مطبقا تماما). وإذا كان التعليم الإلزامي يغطي عادة التعليم الابتدائي أو الأساسي (6 أو 9 سنوات من التعليم)، ويستجيب إلى حاجات الطفل الأساسية في التعلم، فإن الطفل المنخرط في هذا التعليم لا يستطيع اختيار المواد الدراسية التي تتناسب مع سنه وقدراته وميوله، لأن المنهج المدرسي (والمواد التي يجب على الطفل تعلمها) تقررها الدولة ممثلة بوزارة التربية والتعليم، خاصة في المرحلة الابتدائية.

وفيما يخص مسألة تعليم الأطفال اللغات الأجنبية، فإن لولي أمر الطفل حرية محدودة جدا – في بعض الأقطار العربية وفي المدن الكبيرة منها فقط – حيث يستطيع الميسورون من الآباء إدخال أطفالهم في مدارس أهلية خاصة تعلم لغة أجنبية أو أكثر إلى جانب اللغة العربية. إذن، فلا للطفل ولا لوالديه رأي في مضامين التعليم وطرائق التدريس، اللهم إلا عن طريق مجالس الآباء والمعلمين، التي عادة ما تتناول قضايا إجرائية أكثر منها منهجية.

وإذا كانت في طليعة حقوق الطفل التي تؤكدها الاتفاقيات الدولية والمواثيق والإعلانات العربية، حقه في إشباع حاجاته التعليمية التي تساعده على النمو النفسي والاجتماعي، يتوجب علينا تعليم الطفل اللغات التي تحقق ذلك النمو المنشود، أو عدم تعليم الطفل تلك اللغات إذا ثبت أن تعلمها يؤدي إلى عرقلة ذلك النمو ويضر به.

المنظومة اللغوية للطفل العربي قبل المدرسة:

في البلاد العربية، يمكن التمييز بين ثلاث منظومات لغوية رئيسة قبل المدرسة هي:

1 – الطفل في بيئة عربية خالصة،

2- الطفل في بيئة عربية ولكنها تستخدم مربيات أجنبيات وخدم بيوت أجانب وتعتمد أسواقها على العمالة الأجنبية،

3- الطفل في بيئة تتكلم لغة وطنية غير العربية.

وتتباين هذه البيئات اللغوية على الوجه التالي:

1 .الازدواجية اللغوية:

عندما يدخل الطفل المدرسة الابتدائية أو حتى روضة الأطفال، فإنه لا يأتي إلى هذه المؤسسة وذهنه صفحة بيضاء ليكتب عليها المعلم ما يشاء، وإنما يدخل المدرسة الابتدائية وقد اكتسب جملة من المعلومات والمهارات والخبرات والسلوكات الاجتماعية والنفسية، وعلى المدرسة أن تنمي حصيلته اللغوية التي اكتسبها من أسرته ومحيطه الصغير.

وكلما كانت حصيلة الطفل اللغوية جيدة وسليمة ووافية، فإن تقدمه في المدرسة يصبح ميسورا وممهدا وسريعا، ذلك لأن اللغة هي الوسيلة التي يتلقى بواسطتها المعارف الأخرى في المدرسة، فلغة الطفل تضطلع بدور فاعل في تحصيله المدرسي فهي ليست مادة فحسب وإنما هي وسيلة لتعلم المواد الأخرى كذلك. وهذا بعض ما يفسر لنا تفوق الأطفال الذين ينتمون إلى أسر مثقفة تبذل مجهودا في ترقية لغة الطفل قبل دخوله المدرسة.

ولكن الطفل العربي الذي ينتمي إلى بيئة عربية خالصة، لا يأتي إلى المدرسة وهو يتكلم اللغة العربية التي تستعملها المدرسة، إنه يتكلم العربية الدارجة التي تتحدث بها أسرته ومحيطه، على حين أن المدرسة تستعمل اللغة العربية الفصيحة في كتبها المدرسية وفي دروس معلميها (كما هو المفروض). وتسمى هذه الظاهرة، في علم اللغة، بالازدواجية اللغوية.

ويقول الأستاذ تشارلس فرغسون، وهو أول من درس هذه الظاهرة في أربع لغات كبرى من بينها العربية- يقول في تعريف هذه الظاهرة:

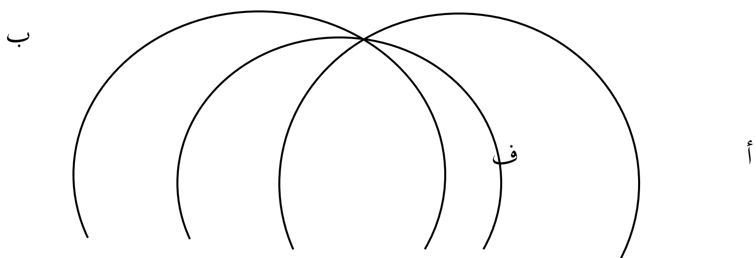
"وضْعٌ مستقر نسبيا، توجد فيه بالإضافة إلى اللهجات الرئيسية للغة (التي قد تشتمل على لهجة واحدة أو لهجات إقليمية متعددة) لغة تختلف عنها، وهي مقننة بشكل متقن (إذ غالبا ما تكون قواعدها أكثر تعقيدا من قواعد اللهجات)، وهذه اللغة بمثابة نوع راق، يستخدم وسيلة للتعبير عن أدب محترم سواء أكان هذا الأدب ينتمي إلى جماعة في عصر سابق، أم إلى جماعة

حضارية أخرى، ويتم تعلم هذه اللغة الراقية عن طريق التعليم الرسمي، ولكن لا يستخدمها أي قطاع من الجماعة في أحاديثه العادية". [1]

ويمكن أن نمثل للعلاقة بين اللهجات العربية (كالمصرية والشامية والعراقية والمغربية الخ.) وبينها وبين اللغة العربية الفصيحة[2] بالشكل التالي:

الأرضية اللغوية المشتركة للهجات العربية

وفي هذا الشكل:



ف: اللغة العربية الفصحى باللون الغامق

أ: إحدى اللهجات العربية

ب: إحدى اللهجات العربية

---

[1].Charle Ferguson, Diglossia World, 15 (1959)325-340.

مثلما وردت ترجمة التعريف في: علي القاسمي، **علم اللغة وصناعة المعجم** (بيروت: مكتبة لبنان2004)الطبعة الثالثة، ص40.

[2].يذهب بعض اللغويين إلى أن اللهجات العربية يمكن أن تنفصل عن اللغة العربية الفصيحة المشتركة وتكون لغات مستقلة تماما كما حصل للهجات اللغة اللاتينية التي استقلت في القرون الوسطى وشكلت لغات قائمة بذاتها مثل الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية. وقد ردد في البلاد العربية بعضهم هذا القول ودعا إلى استخدام اللهجات في التعليم بحجة تحسين فهم الطفل إذا تعلم باللهجة التي يتحدث بها. وقد نسى أولئك اللغويون الفروق اللسانية والثقافية والاجتماعية بين اللاتينية والعربية، وهي فروق لا متسع هنا لبسطها، ويكفي أن نذكر هنا دور القرآن الكريم في حفظ اللغة العربية الفصيحة وتقريب اللهجات منها.

ج: إحدى اللهجات العربية

فهناك أرضية مشتركة بين كل لهجة وبين اللغة العربية الفصحى، وبين كل لهجة وأخرى. كما توجد مساحة تنفرد فيها كل لهجة عن اللغة العربية الفصحى وعن بقية اللهجات.

وهكذا فالطفل العربي يواجه صعوبة لغوية عند دخوله المدرسة تتمثل في أن اللغة التي يتعلمها في المدرسة تختلف، نوعا ما، عن اللغة التي يتحدث بها ويألفها في المنزل والحي. ويمكن معالجة هذه الصعوبة بطريقتين قبلية وبعدية، أي قبل دخول الطفل المدرسة وبعده. فقبل المدرسة، تستطيع وسائل الاتصال وخاصة التلفزة أن تضطلع بدور هام في اكتساب الطفل اللغة العربية الفصيحة، عن طريق صياغة البرامج المخصصة للأطفال باللغة العربية الفصيحة وتجنب استعمال العامية. وهكذا تكون وسائل الاتصال أداة تربوية تثقيفية ترفيهية في آن واحد، وتتكامل وتتناغم مع المدرسة في وظيفتها. أما بعد دخول الأطفال المدرسة فيمكن تشجيعهم، بطرق مختلفة، على التحدث بالعربية الفصيحة فيما بينهم تعزيزا لما تعلموه.

2- التداخل اللغوي:

تستخدم بعض البيوت العربية في منطقة الخليج وبعض البلدان العربية الأخرى، خدما وسائقين للعمل في المنزل وكذلك مربيات للعناية بالأطفال، خاصة الصغار منهم. وأغلب هؤلاء الخدم والمربيات من الدول الآسيوية كالهند والفلبين وباكستان وسيرلانكا وهم إما يتكلمون بلهجة عربية هجينة مشوهة صوتيا ونحويا ودلاليا، وإما يتكلمون بإنجليزية أكثر تشويها بسبب مستواهم الثقافي والاجتماعي الذي لا يسمح لهم باكتساب اللغة الانجليزية والتحدث بها بصورة مقبولة.

وتقرر الدراسات اللغوية أن لغة الأطفال تتأثر بلغة المربيات والخدم. وتسمى هذه الظاهرة في علم اللغة بالتداخل اللغوي. ويعرف التداخل اللغوي بأنه "إبدال عنصر من عناصر اللغة الأم بعنصر من عناصر اللغة الثانية"[1] أو:

---

[1]. William Meckey, Language Teaching Analysis (London : Longman, 1969) p.109.

"انتقال عناصر من لغة إلى أخرى وتأثيرها في مستوى أو أكثر من مستويات اللغة المنقول إليها: الصوتية والصرفية والنحوية واللفظية والدلالية والكتابية، سواء أكان هذا الانتقال من اللغة الأم إلى اللغة الثانية أم بالعكس، وسواء أكان هذا الانتقال شعوريا أم لا شعوريا".[1]

وينتج عن التداخل اللغوي أحد الوضعين التاليين:

(أ) إذا كان أولئك الخدم يتكلمون بعربية دارجة مكسرة، فإن الطفل سيكتسب منهم بعض العادات اللغوية غير السليمة في عدد من المستويات اللغوية أبرزها:

– المستوى الصوتي: إذ سينطق بعض الأصوات (الحروف) بطريقة خاطئة، مثل نطق الذال أو الضاد زايا، ونطق الثاء سينا، ونطق الطاء تاء، وهكذا. ومثل هذه الأخطاء الصوتية قد تبقى مع الطفل طيلة عمره ما لم تبذل جهود جادة لإصلاحها قبل أن يبلغ الحادية عشرة من عمره.

– المستوى النحوي، إذ ستأتي بعض تراكيبه اللغوية غير سليمة، مثل استعمال أفعال الشخص الثالث المذكر مع ضمير المخاطب. وهذه الأخطاء يمكن إصلاحها بتقدم الطفل في التعلم أو باختلاطه مع الآخرين في بيئته العربية.

(ب) إذا كان أولئك الخدم يتحدثون بالانجليزية، فإن لغتهم غير سليمة خاصة على المستوى الصوتي، وبالأخص في تنغيم الجمل الذي يتأثر بتنغيم الجمل في لغاتهم الآسيوية. وإذا كان الطفل الذي يعتني به هؤلاء الخدم والمربيات، يتعلم الانجليزية في مدرسته في سن مبكرة، فإنه لا يسلم من التداخل اللغوي السلبي بحيث يميل إلى تطق الإنجليزية وتنغيم عباراتها بالطريقة الآسيوية.

ونتأكد من خطورة هذا الوضع إذا ما علمنا أن الطفل سيسمع هؤلاء الآسيويين لا في المنزل فحسب وإنما في السوق والشارع كذلك. فحجم العمالة الوافدة إلى منطقة الخليج كبير جدا بحيث أن المملكة العربية السعودية وحدها كانت تضم عام 1995 حوالي 6.256.323 شخصا، ينتمي 99% منهم إلى دول نامية, و57%من هؤلاء ينتمون إلى دول آسيوية. وقد تنبه كثير من

---

[1]. علي القاسمي، "التداخل اللغوي والتحول اللغوي" في مجلة **الفيصل**، العدد 224 (2003/1424) ص 44-55.

الباحثين الخليجيين إلى تأثير خدم البيوت ومربيات الأطفال على ثقافة أولئك الأطفال ولغتهم، فقال أحدهم:

"من أسوإ الأمور في هذا الموضوع أن الأطفال الذين تربيهم مربيات أجنبيات لا يتشربون الثقافة الخالصة للمجتمعات التي أتين منها فحسب، ولكنهم يتشربون الثقافة الدنيا لهذه المجتمعات، وذلك بحكم أن المربيات يأتين من طبقات دنيا لتلك المجتمعات."[1]

3– التعدد اللغوي:

إذا نشأ الطفل قي أسرة وبيئة تتحدث لغة وطنية غير العربية، كما في حالة الطفل في قرية أمازيغية في جبال الأطلس في المغرب مثلا، فإنه سيواجه ثنائية لغوية عند دخوله المدرسة التي يتعلم فيها اللغة العربية الفصيحة. وتعني الثنائية اللغوية تحدث الفرد بلغتين. إما إذا كان هذا الطفل من أسرة تتحدث بالأمازيغية ولكنها تعيش في مدينة تتحدث باللهجة المغربية العربية، فإن الطفل سيواجه عند دخوله المدرسة حالة تعدد لغوي، أي أنه يتعلم الأمازيغية في المنزل، واللهجة المغربية العربية مع أقرانه في الحي الذي يقطن فيه، واللغة العربية الفصيحة في المدرسة. وسنتناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل لاحقا.

المنظومة اللغوية للطفل العربي في التعليم (قبل سنة 2000)

لقد شهدت المنظومة اللغوية للطفل العربي في التعليم تغيرا جدريا في مطلع الألفية الثالثة، أي خلال السنوات الخمس الأخيرة، وذلك بفعل العولمة وتعاظم هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية

---

[1]. خالد أحمد الناصر، "العمالة الوافدة من دول العالم الثالث إلى المملكة العربية السعودية" في مجلة بحوث دبلوماسية، العدد 11(1423-2002) ص161-205.

سياسيا واقتصاديا وعسكريا على العالم. ولهذا فهنالك فرق كبير بين المنظومة اللغوية في الأنظمة التعليمية في الأقطار العربية قبل سنة 2000 وبين هذه المنظومة بعد سنة 2000.

قبل سنة 2000، وباستثناء التعليم الأهلي الخاص الذي يدرس لغة أجنبية وأكثر في سن مبكرة، فإن المنظومة اللغوية للطفل في التعليم العام الرسمي في الأقطار العربية لم تتغير كثيرا منذ أكثر من نصف قرن، أي منذ استقلال معظم تلك الأقطار. لقد وضعت المناهج المدرسية بعد الاستقلال في ضوء البنيات التعليمية التي أقامها المستعمر في البلاد، وفي حدود الإمكانات البشرية والمادية المتاحة، وفي نطاق الاتجاهات التربوية السائدة آنذاك. ولم تخضع تلك المناهج المدرسية–خلال نصف القرن الماضي–لتغييرات جذرية لتساير التطورات العلمية والتكنولوجية ونتائج الأبحاث التربوية والنفسية المتجددة.

فالأقطار العربية في المشرق لم تكن تعلم اللغات الأجنبية في سن مبكرة، لا في رياض الأطفال ولا ابتداء من السنة الأولى من المدرسة الابتدائية، فمصر والسعودية وسوريا، مثلا، كانت لا تعلم اللغة الأجنبية في مدارسها الابتدائية، وإنما يشرع بتعليم اللغة الأجنبية في بداية المدرسة الإعدادية (المتوسطة). وفي بعض أقطار المشرق العربي الأخرى، كان تعليم اللغة الثانية (وهي الانجليزية) يبدأ في السنة الرابعة الابتدائية (كما في الكويت)، أو من السنة الخامسة الابتدائية (كما في العراق والأردن). وفي المرحلة الثانوية، تضاف لغة أجنبية ثانية، هي الفرنسية عادة، أو يختار الطالب (كما في سوريا) لغة أخرى كالألمانية أو الروسية، إذا توفرت في مدرسته. وإضافة إلى اللغة الانجليزية في العراق، تدرس اللغة الكردية في المدارس الابتدائية في المناطق الكردية في العراق.

أما في أقطار المغرب العربي (خاصة تونس والجزائر والمغرب)، فإن تعليم اللغة الأجنبية الأولى، وهي الفرنسية، كان يبدأ في السنة الثالثة الابتدائية. وفي المرحلة الثانوية، تضاف لغة أجنبية ثانية، هي الانجليزية عادة، أو يختار الطالب لغة أخرى إذا توفرت في مدرسته، مثل الألمانية والإسبانية والإيطالية والروسية.

ويلاحظ أن تونس ما تزال تستخدم اللغة الفرنسية لغة التدريس العلوم والرياضيات في المرحلة الثانوية، أي أن تعريب لغة التعليم التي بدأت في أقطار المغرب العربي بعد استقلالها قد توقفت في

تونس عند نهاية المرحلة الإعدادية، على حين تواصل التعريب في المغرب والجزائر إلى نهاية المرحلة الثانوية.

ويدل التباين الذي كان قائما بين الأقطار العربية بخصوص السن التي يبدأ فيها تعليم اللغة الأجنبية على عدم وجود استراتيجية تربوية عربية واحدة تستند إلى نتائج البحث العلمي، بالرغم من وجود جامعة الدول العربية، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم واستراتيجياتها التربوية والثقافية والعلمية المنشورة.

أسباب عدم تعليم اللغة الأجنبية في سن مبكرة:

يمكن تقسيم الأسباب التي أدت إلى عدم تعليم اللغة الأجنبية في سن مبكرة (أي ابتداء من السنة الأولى الابتدائية) في البلاد العربية إلى نوعين رئيسيين: أسباب إدارية وأسباب علمية.

1.الأسباب الإدارية:

إن قرارا يقتضي بتعليم اللغة الأجنبية في جميع سنوات المدارس الابتدائية، يقتضي تنفيذه توفير أعداد كبيرة من معلمي تلك اللغة الأجنبية، ومناهج ملائمة، ووسائل تعليمية مناسبة، وهذا ما لم يكن بمقدور الدول العربية توفيره حال استقلالها عندما كانت إمكاناتها المادية والبشرية محدودة. فقد كان إعداد معلمي المدارس الابتدائية يتم في دور المعلمين الابتدائية (3سنوات بعد 9سنوات من التعليم العام)

أو في دورة تدريبية تربوية أمدها سنة واحدة بعد الثانوية، وإذا كان هذا النوع من الإعداد قد يفي بتدريب معلمي المواد المدرسية الأخرى في المرحلة الابتدائية فإنه غير مناسب حتما – من حيث مدته ونوعيته – لتدريب معلمي اللغة الأجنبية. وقد يتسبب معلم اللغة الأجنبية غير الكفء في ضرر يفوق أي نفع يرتجى من تعليم اللغة الأجنبية. ولهذا كان من الأفضل تأجيل تعليم اللغة الأجنبية إلى المدرسة الثانوية حيث يتمتع المدرسون فيها بتأهيل جامعي متخصص.

2. الأسباب العلمية:

حوالي منتصف القرن الماضي، كانت البحوث التربوية والنفسية التي أجريت في الغرب منقسمة بين مؤيد ومناهض لتعليم اللغة الأجنبية في سن مبكرة. وتستند في معارضتها لتعليم اللغة الثانية في سن مبكرة إلى الحجج التالية:

أ- إن الكبار أقدر من الصغار على تعلم اللغة الأجنبية في وقت أقصر وبجهد أقل وبصورة أيسر.

ب- ليس لجميع الأطفال القدرة على تعلم اللغة الأجنبية فبعضهم لا يمتلك الاستعداد الطبيعي لاكتسابها.

ج- إن تعميم تعليم اللغة الأجنبية في التعليم الابتدائي هو هدر للموارد والطاقات والوقت الذي يمكن أن يستخدم في اكتساب مهارات مفيدة، فمعظم الأطفال يتركون الدراسة بعد المرحلة الابتدائية، ولا تتاح لهم في حياتهم فرصة لاستعمال اللغة الأجنبية التي تعلموها.

د-إن تعلم اللغة الأجنبية في سن مبكرة يؤثر سلبا على تمكن الطفل من إتقان لغته القومية، بسبب التداخل اللغوي.

هـ- إن تعلم اللغة الأجنبية عملية مرهقة للطفل تعرقل نموه النفسي والفكري، وخاصة تكوين المفاهيم في ذهنه، لأن كل لغة تمثل منظومة مفهومية مختلفة[1].

وكان من أشد المعارضين لتعليم اللغة الأجنبية في سن مبكرة اللغوي البريطاني الشهير مايكل ويست M West الذي نشر آراءه في الموضوع بسلسلة مقالات في مجلة "**تعليم اللغة الانجليزية**" **English Language Techning** التي يصدرها المجلس الثقافي البريطاني، في الخمسينات من القرن الماضي. وتبنى هذا الاتجاه في البلاد العربية الأستاذ ساطع الحصري مدير الدائرة الثقافية في جامعة الدول العربية في ذلك الوقت. ودعا في المجلد الثالث **من**

---

[1]. أنظر التفاصيل في كتاب: علي القاسمي، اتجاهات حديثة في تعليم العربية للناطقين باللغات الأخرى (الرياض: جامعة الرياض، 1979) ص 61-66.

"**حولية الثقافة العربية**" التي كان يشرف عليها، إلى إلغاء اللغة الأجنبية من مناهج المرحلة الابتدائية في البلاد العربية. وكذلك عالم النفس التربوي الدكتور عبد العزيز القوصي (وكيل وزارة التعليم المصرية الأسبق، ومدير مكتب اليونسكو في البلاد العربية في بيروت لاحقا) الذي استطاع إلغاء تعليم اللغة الانجليزية في المدارس المصرية بعد ثورة يوليو 1952[1].

المنظومة اللغوية للطفل العربي في التعليم (بعد سنة 2000).

قلنا إن تعاظم قوة أمريكا سياسيا واقتصاديا وعسكريا وتعاظم دور لغتها الانجليزية في التجارة والعلوم والتكنولوجيا (وخاصة تكنولوجيا المعلومات والاتصال)، أدى إلى قيام دول كثيرة – ومن ضمنها الدول العربية – بإعطاء مكانة خاصة للغة الانجليزية في المنهج المدرسي.

ففي المشرق العربي، نجد أن مصر التي لم تكن تعلم اللغة الأجنبية في مدارسها الابتدائية، قررت مؤخرا تعليم اللغة الانجليزية ابتداء من السنة الأولى الابتدائية. وهذا ما فعلته السعودية كذلك، وإن كان تعليم الانجليزية في المدارس الابتدائية هناك يتم حاليا بصورة تدريجية، أما سوريا التي لم تكن تعلم اللغة الأجنبية في المدرسة الابتدائية فقد قررت قبل سنتين البدء بتعليم اللغة الأجنبية ابتداء من السنة الأولى الابتدائية، وللتلميذ أن يختار بين إحدى لغتين: الإنجليزية أو الفرنسية. أما الأردن الذي كان يبدأ بتعليم اللغة الانجليزية في السنة الخامسة الابتدائية، فقد شرع مؤخرا بتعليم الانجليزية في السنة الأولى الابتدائية.

أما في المغرب العربي، الذي لم يكن يعلم اللغة الانجليزية إلا في المدرسة الثانوية فقد حصل تغيير جذري في هذا المضمار. إذ قررت تونس قبل سنتين تعليم اللغة الانجليزية ابتداء من السنة الخامسة الابتدائية. كما قررت المغرب البدء بتدريس اللغة الانجليزية ابتداء من السنة الأولى من المدرسة الإعدادية وتتجه النية في هذا البلد إلى تقديم تعليم اللغة الانجليزية إلى المدرسة الابتدائية بدل المدرسة الإعدادية، طبعا مع الاحتفاظ باللغة الفرنسية في التعليم الابتدائي والثانوي.

[1]. المرجع السابق.

وفي السنوات القليلة الماضية قررت الجزائر والمغرب تعليم اللغة الأمازيغية (وهي لغة وطنية كانت تسمى البربرية) في المدارس الابتدائية. فالجزائر تعلم خمس لهجات أمازيغية حسب المناطق المستعملة فيها، وتكتب كل لهجة بالخط العربي والخط اللاتيني وخط تفيناغ (وهو خط قديم قريب من الكتابة الفينيقية). وفي المغرب، يتعاون المعهد الملكي للغة الأمازيغية مع وزارة التربية الوطنية في تجربة تعليم ثلاث لهجات أمازيغية حسب المنطقة التي تنتشر فيها كل لهجة. وتكتب هذه اللهجات في المغرب بخط تفيناغ فقط. وقرار هاتين الدولتين بتعليم الأمازيغية في المدارس الابتدائية يستجيب لحاجات الأطفال الأمازيغ النفسية والعاطفية والتربوية، ويؤمن حصولهم على حقوقهم اللغوية، كما يعمل على تنمية الثقافة الأمازيغية وإسهامها في التنمية الثقافية في البلاد. وقد أكد "تقرير التنمية البشرية لعام 2004" الذي يصدره البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة أن تمتع جميع المواطنين بحقوقهم الثقافية، وفي مقدمتها الحقوق اللغوية، يسهم في تعميق الديمقراطية، وإزالة التوترات الاجتماعية والسياسية، ورفع الإنتاجية وتسريع التنمية الاقتصادية الاجتماعية في البلاد[1].

تعليم اللغات الأجنبية في عصر العولمة:

في النظام العولمي الجديد الذي تبلور في بداية التسعينات من القرن الماضي، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي وبزوغ الولايات المتحدة الأمريكية قوة عظمى وحيدة، أصبح العالم "قرية كونية صغيرة" كما يقولون، وانفتحت أسواق جميع البلدان أمام منتجات أمريكا وتكنولوجيتها وثقافتها، وخاصة الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت)، التي ترتبط بها 186 دولة في العالم، والتي تستعمل اللغة الانجليزية في حوالي 85% من وثائقها ومواقعها[2]، والتي يسرت "البريد الالكتروني" و"التجارة

---

[1]. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع (نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004) ص 60-65. وانظر كذلك: عبد الهادي بوطالب، **الحقوق اللغوية** (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004).

[2]. محمود إبراقن، "الانترنيت: دراسة اتصالية ومصطلحية"، في مجلة **اللغة العربية**، الجزائر، العدد السابع (2002)، ص299-339. وتشير إحصاءات الانترنيت بتاريخ 2005/3/24 إلى أن اللغات العشر الأولى من حيث نسبة المبحرين (عدد مستعملي الشبكة) هي:الانجليزية(32.8%)، الصينية

الالكترونية" و"التعلم الالكتروني". ولما كانت اللغة الانجليزية هي لغة أمريكا وشبكتها الإلكترونية، فقد عملت كثير من الدول على تعليم اللغة الإنجليزية في سن مبكرة لمساعدة التلاميذ على إتقانها قبل دخولهم سوق العمل. أضف إلى ذلك أن دول الاتحاد الأوربي أصبحت بحاجة إلى تعلم لغات بعضها البعض.

أسباب تعليم اللغة الأجنبية في سن مبكرة:

في هذه الأجواء العالمية الجديدة، ظهرت علينا البحوث التربوية النفسية في الغرب بنتائج تؤيد بشدة تعليم اللغة الثانية في سن مبكرة. ويمكن تلخيص هذه البحوث في ما يأتي:

1) إن العمر عامل حاسم في تعلم اللغة. ففي فترة الطفولة يتوفر الإنسان على قدرة استثنائية للتكيف لاكتساب اللغة، أصواتا وتراكيب، بصورة تلقائية سواء أكانت لغته الأم أم أية لغة أخرى. وهي قدرة يفقدها الفرد تدريجيا أثناء التقدم في العمر. وثبت أن تعلم لغتين أو ثلاث ليس بأصعب على الطفل من تعلم لغة واحدة[1].

2) أيدت بحوث جراحي الدماغ الكنديين والأمريكيين ما ذكر سابقا، إذ أثبتت هذه البحوث أن مخ الطفل الذي يقل عمره عن عشر سنوات يتوفر على مرونة كافية بفضل استهلاكه لمادة الغلوكوز (سكر العنب) بمعدل سريع في هذه الفترة، والتي يقل استهلاكه لها بعد ذلك[2]. وأكد

(12.8%)، اليابانية (7.6%)، الإسبانية (6.4%)، الألمانية (6.1%)، الفرنسية (4.2%)، الكورية (3.6%)، الإيطالية (3.2%)، البرتغالية (2.4%)، الهولندية (1.6%)، بقية اللغات (19.2%).

ولعل هذه النسب تؤشر إلى مدى التقدم العلمي والتكنولوجي في البلدان الناطقة بتلك اللغات. كما أن غياب اللغة العربية قد يدل على عدم انتشار الانترنيت في البلدان العربية، وأن بعض مستعملي الإنترنيت العرب يستخدمون اللغة الإنجليزية أو الفرنسية لقلة المواقع العربية على الشبكة وضعف محتوياتها.المصدر:

www.internetworldsats, com/stats 7.htm

[1].www.Fdlm.org/fle/aricle/330/groux. Php

[2].www.country-day.com/preschoollanguages.htm

الباحثون الأوربيون هذه النتائج التي لخصها البرفيسور حجيج، الأستاذ بالكوليج دي فرانس بباريس، بقوله: "إن الطفل قادر على سماع ومحاكاة أصوات اللغات الأخرى التي ليست معروفة في لغته الأم، ولكنه يفقد تلك القدرة بعد السنة العاشرة من العمر."[1]

3)أشارت بعض البحوث إلى وجود علاقة بين تعلم لغة ثانية وازدياد درجة الذكاء لدى الطفل. فقد أخضع الباحثون مجموعتين من الأطفال لاختبارات ذكاء لفظية وغير لفظية، فوجدوا أن الأطفال مزدوجي اللغة أذكى من الأطفال وحيدي اللغة. وردوا ذلك إلى أن الأطفال الذين يتعلمون لغة ثانية يكتسبون قدرات معرفية أكبر نتيجة تعودهم على التنقل من منظام رمزي إلى آخر[2].

4) يؤثر تعلم اللغة الأجنبية تأثيرا إيجابيا في مهارات التواصل لدى الطفل، ويعمقها، ويحسن مهارات الاستماع لديه، ويقوي ذاكرته، ويساعده على إدراك ظاهرة اللغة بصورة أفضل. ولأن مهارات تعلم اللغة تنتقل من لغة إلى أخرى، فإن تعلم لغة أجنبية يساعد الطفل على إتقان لغته الأم، ويسهل له تعلم لغة أجنبية ثانية وثالثة في المراحل الدراسية اللاحقة[3].

5) لتعلم اللغة الأجنبية تأثير إيجابي في تعلم المواد المدرسية الأخرى وتحسين الأداء المدرسي العام للتلميذ. وهذا ما يمكن استنباطه من نتائج اختبار القدرات الدراسية في الولايات المتحدة الأمريكية المعروف بـ (SAT) الذي تعتمده الجامعات الأمريكية في قبول خريجي المدارس الثانوية. فقد دلت نتائج هذا الاختبار على الطلاب الذين درسوا لغة أجنبية مدة أربع سنوات أو أكثر

---

[1].Hegége. L’enfant aux deux langues (Paris: Odile Jacob, 1996)

[2].W.Lambert& E. Peal, The relation of bilinguation to intelligence in Psychological Monographs, 76 (1962) pp. 1-23.

[3]. Glady C. Lipton. practical Handbook to Elementary Foreign Language programs (Washington D.C ;FLES , 1998) وكذلك
Helena Curtain.ForeingLanguage : An Early Start. In ERIC Digest.
www. Ericdigests.org/pre-9218/start.htm

حصلوا في القسم اللفظي من الاختبار على علامات أعلى من علامات زملائهم الذين لم يدرسوا لغة أجنبية، كما أنهم حصلوا في القسم الرياضي على علامات مماثلة لأولئك الطلاب الذين درسوا الرياضيات مدة أربع سنوات أو أكثر[1].

(6) لتعلم اللغة الأجنبية في سن مبكرة أثر إيجابي على شخصية الفرد، وتعزيز ثقته بنفسه، وانفتاحه على الثقافات العالمية والتفاعل معها، وتطوير قدراته التواصلية والتنافسية، وزيادة طاقاته الإبداعية، لأنه لا يبقى حبيس نظرة ضيفة للحياة أو اختيار محدد واحد، وسيسهم ذلك في حمايته من التطرف وكذلك في تفوقه في سوق العمل[2].

ونتيجة لهذه البحوث قرر الاتحاد الأوربي أن تكون سنة 2001 "السنة الأوربية للغات"، وأطلق خطة أوربية مشتركة لتعلم اللغات الحية وتعليمها وتقييمها"، ترمي إلى إدخال لغة ثانية في بداية المدرسة الابتدائية وإضافة لغة ثانية في نهايتها[3]. وقد تبنت الدول الأوربية هذا التوجه حتى أن فرنسا قررت تعليم لغة ثانية ابتداء من السنة الثانية لرياض الأطفال.

ومن ناحية أخرى، أعلن المجلس الأمريكي لتعلم اللغات الأجنبية (ACTFL) في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 2005" "سنة للغات" وقررت عدة ولايات أمريكية تبني "برامج تعلم اللغة الأجنبية المبكر"، أي ابتداء من رياض الأطفال حتى التخرج من الجامعة[4].

خلاصة/استنتاجات/توصيات

---

[1]. www.cal. Org/resources/fqas/rgos/benes.htm

[2]. W. Lambert &o. Klineberg (Children's View Of Foreign people (New York: Appleton-century-crofts,1967)
وكذلكwww.Fdlm.org/fle/artice/330/groux.php

[3].www. Pedagogie.ac-monpellier.fr.

[4].www. actf1.org.

بعد استقلال معظم الأقطار العربية حوالي منتصف القرن الماضي، لم ترحب هذه البلدان بتعليم اللغة الثانية في سن مبكرة خوفا من عرقلة تعلم اللغة القومية وإتقانها. كما لم تحاول إدخال اللغات الوطنية غير العربية في مناهج التعليم لئلا يؤدي ذلك إلى إرهاق الطفل وتعدد لغة التواصل.

ولكن العولمة التي حولت العالم إلى "قرية كونية صغيرة"، وظهور التكتلات الدولية كالاتحاد الأوربي، والقفزة الهائلة التي حققتها تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وما رافق شبكة المعلومات الدولية (الانترنيت) من تجارة إلكترونية وتعلم إلكتروني وبريد إلكترونيي وغيرها، جعل الحاجة ماسة إلى تعلم اللغات الأجنبية، خاصة اللغة الانجليزية، لغة الولايات المتحدة الأمريكية التي أصبحت القطب العالمي الوحيد سياسيا، واقتصاديا، وعسكريا.

ومن ناحية ثانية، تعاظمت حركة حقوق الإنسان، وشاع مفهوم الحريات الثقافية، وارتفعت المطالبة بحقوق الأقليات اللغوية، فأصبح تعليم اللغة الوطنية غير الرسمية ضرورة سياسية (لتفادي التوترات الاجتماعية) وضرورة اقتصادية (لانخراط أبناء الأقليات في المساهمة الفاعلة في عملية التنمية البشرية).

ومن ناحية ثالثة، فإن الأبحاث التربوية النفسية حول تعلم اللغات أثبتت أن الرفد أقدر على تعلم اللغات خلال السنوات العشر الأولى من عمره، وأن تعلم لغتين أو ثلاث ليس بأصعب على الطفل من تعلم لغة واحدة؛ إضافة إلى التأثير الإيجابي لتعلم لغة ثانية على شخصية الطفل، وانفتاحه على الآخرين والتعاون معهم وتفهمه للثقافات العالمية، وتفوقه في تعلم اللغة الأم والمواد المدرسية الأخرى، وزيادة ذكائه وشحذ قدراته الإبداعية، ما يساعد على نجاحه في حياته.

ونتيجة لذلك كله، فقد اتجهت دول العالم اليوم – ومن ضمنها الأقطار العربية – إلى تعليم اللغة الثانية ابتداء من السنة الأولى من المرحلة الابتدائية، وتعليم لغة ثالثة في نهاية تلك المرحلة. وهذا ما توصي هذه الدراسة بتعميمه في جميع البلدان العربية.

ولكي تكتمل صورة المنظومة اللغوية للطفل العربي في التعليم ينبغي الإشارة إلى ظاهرة الازدواجية اللغوية السائدة في البلاد العربية والمتمثلة بوجود لغة عامية تستعمل لأغراض الحياة اليومية إلى جانب لغة فصيحة تستعمل في التعليم والمناسبات الرسمية. وإضافة إل ذلك، فهناك

أقليات لغوية في عدد من الأقطار العربية كالعراق وسوريا والمغرب والجزائر والسودان وموريطانيا. وهذا يعني أن الطفل في تلك البلدان سيتعلم عند دخوله المدرسة الابتدائية، ثلاث لغات: اللغة القومية الرسمية (العربية)، واللغة الوطنية عير العربية المستخدمة في منطقته (كالكردية والتركية والأمازيغية)، واللغة الأجنبية الأولى (الانجليزية أو الفرنسية). وتتطلب مواجهة هذا الوضع اللغوي المكثف إجراءات نجمل أهمها في التوصيات التالية:

1) اتباع أحدث طرائق التدريس وأنجعها في تعليم اللغات واستخدام أرقى التكنولوجيات التربوية وأفضل الكتب المدرسية، وذلك لأن المنهج المدرسي لا يسمح بتخصيص عدد كبير من الساعات الأسبوعية لدراسة كل لغة. فلا بد من أن تضطلع الكيفية بتعويض النقص في الكمية.

2) إعداد مدرسين مؤهلين تأهيلا عاليا وإعادة تأهيل المدرسين الموجودين حاليا ليتمكنوا من استخدام الطرائق التدريسية والتكولوجيات التربوية المتطورة. فمعلمو المدارس الابتدائية، كما هو اليوم، لا يصلحون لتعليم اللغات الأجنبية. الحاجة ماسة إلى أساتذة يحملون شهادات عليا (الماجستير مثلا) في اللغة التي يعلمونها بالإضافة إلى دبلوم في التربية وعلم النفس وطرائق التدريس (وهذه هي مؤهلات معلمي المدارس الابتدائية في فنلندة التي تصدر لنا هواتف نوكيا المحمولة).

3) مساهمات مؤسسات أخرى غير المؤسسة التربوية في إنجاح عملية تعليم اللغات. وفي مقدمة هذه المؤسسات وسائل الإعلام، وخاصة التلفزيون. فلتخفيف صعوبة ظاهرة الازدواجية (عربية فصحى–عربية عامية)، لا بد من أن تلتزم وسائل الإعلام العربية بسياسة ترمي إلى تغليب اللغة الفصحى وزيادة المدة المخصصة لها في جميع البرامج: الأغاني، المسرحيات، برامج الأطفال، إلخ. وأن يخصص التلفزيون قنوات أو برامج للغات التي يتعلمها الأطفال تساعدهم على التمرن والتعود على سماعها واكتسابها.

فضاءات لغوية في المتوسط الكافي
للعلامة موسى الأحمدي نويوات

د. عبد الجليل مرتاض
جامعة تلمسان

1- قراءة مدخلية في المتوسط الكافي

ليس شططا ولا مبالغة في شيء إذا ما سَنَح لفضولّي مثلي أن يطرق جزءا من هذا المصدر العروضي الموسيقي الذي يكاد يكون جامعا مانعاً تحت هذا العنوان "فضاءات لغوية"، بل لعل الشطط يكمن فعلا في هذا الجمع الشاسع (فضاءات)، لأنّه من غير الممكن ولا المنطق العلمي أن تلم قراءة لغوية بهذا الحجم المتواضع بكل العناصر اللغوية التي أثارها الرجل عرضاً، ولم يكن قصده ذلك، ومن ثّم فإنّ التقريض الذي قرّض به مبارك الميلي هذا الكتاب بأنه "كتاب تعليم وتأديب وتربية خلق" يقصُر دون ما يحويه المتوسط الكافي من معارف عامة لا تبعد عن الطابع الموسوعي في كلّ العلوم اللغوية والفنون الأدبية والطرائف والأخبار ذات المغازي العميقة.

إنّ مصدراً علمياً يحيل على أكثر من ستمائة شخصية من شعراء وعلماء وفقهاء وأدباء ونقدة وصحابة وقادة ومؤلفين في أغراض شتى فضلاً عن الطرائف والحكايات وكلام العرب العام وحوادث ظريفة،...يستحق أكثر من وصفه كتاباً مدرسياً أو حتى جامعياً، ولعل أقل ما ينبغي أن يوصف به

أنه عمل أكاديمي من المستبعد أن يؤلَّفَ نظير له بين العروضيين العرب لاحقا في المشرق أو في المغرب إلاّ إذا نبغ نابغة يقيّض له أن يكون عِدْلاً للعلامة موسى الأحمدي.

وإذا ما ساور أحدنا شك في هذه الفضاءات اللغوية فحسبُنا إشارةً إلى عيّنة من اللغويين الذين ذكرهم الرجل وأحال على آرائهم أو أورد بعضهم في معرض حديث أو جدل أو مسألة لغوية بالمفهوم العام للغة لا بالمفهوم الجافّ الخاصّ، ومن هؤلاء أبو الأسود الدؤلي(69هـ) مؤسس علم العربية من دون منازع، وسيبويه صاحب قرآن النحو، وسيد اللغويين الأصمعي الذي كان يحفظ أربع عشرة أرجوزة سوى ما دوّن من دواوين شعرية، وهو العالم التقي الورع الذي كان لا يدلي برأيه حول لفظة وردت في القرآن، ومما أسنده المؤلف إلى الأصمعي بيت شعري:

أقومٌ يبعثون العِيرَ نَجْرًا أحبُّ إليك أم حَيٌّ حلالُ

والشاهد في البيت أن تقول: حيّ حلال، إذا كانوا متجاورين مقيمين، وحين ينشد بيتين شعريين لطفيل الغنويَ المكتوفي سنة 13 ق هـ :

إنّ النساءِ كأشجار نبتنَ معاً منها المُرار، وبعضُ المرِّ مأكول

إنّ النساء متى يُنْهَيْنَ عن خُلقٍ فإنه واجب لا بُدَّ مفعول

وبعد أن يعدّد صفات الشاعر الأدبية المجيدة وبما اشتهرت به، يقول: "قال الأصمعي: كان أحد نعّات الخيل، وكان أكبر من النابغة، وكان ليس في قيس فَحْل أقدم من طفيل، وكان معاوية يقول: خَلُّوا لي طفيلاً، وقولوا ما شئتم في غيره من الشعراء".

ومن هذه العينة أيضاً رأس الكوفة الكسائي في علوم اللغة العربية وأحد القراء السبعة ، حيث أشار إليه المؤلف عرضاً مرتين على الأقل، وهو يسرد لنا مسائل لغوية شائكة لا تخلو من جدل وتأويل، وتدور هذه الواقعـــــــة

اللغوية المعقدة حول تركيب سانتكسي يقوم على نظام كلامي أكثر مما يقوم على قواعد نحوية وصرفية وبلاغية.

ويتعلق الأمر بهذه الواقعة اللغوية أن أبا محمد اليزيدي (يحيى بن المبارك) (230 هـ) قد اشتهر بمسائل لغوية عويصة، فلما سأل الكسائي عنها أخطأ في الجواب، وكان ذلك بحضرة هارون الرشيد، ومما سأله عنه قول الشاعر:

لا يكون العَيْرُ مُهْراً   لا يكون، المهْرُ مُهْرُ

فقال الكسائي: "يجب أن يكون المهر منصوباً على أنه خبر كان، ففي البيت على هذا التقدير إقواء فقال اليزيدي: الشعر صواب لأنّ الكلام تمّ عند قوله: لا يكون الثانية وهي مؤكّدة للأولى، ثم استأنف الكلام فقال: المهر مهر الأمر الذي جعل اليزيدي يضرب بقلنسوته الأرض فرحا بانتصاره في تلك المناضرة اللسانية، مما حدا بيحيى بن خالد البرمكي، وقد كان حاضراً، يضجر من تصرّف اليزيدي، ويقول: "والله إن خطأ الكسائي مع حسن أدبه لأحسن من صوابك مع سوء أدبك" وليس هذا كل شيء، لأنّ العلامة الأحمدي يردف قائلا: "وأخطأ الكسائي أيضاً في تسميته هذا إقواءً، لأن الإقواء اختلاف حركة الرويّ بالرفع والجر كقول النابغة في قصيدته الدالية المجرورة: (وبذاك أخبرنا الغراب الأسود)، فأما إذا كان الاختلاف بالرفع والنصب فهو الإصراف".

وإشارة الأحمدي إلى إقواء النابغة في البيت الثاني من داليته الشهيرة:

أمن آل مَيَّة رائحٌ أو مُغتد   عجلانَ ذا زادٍ وغير مُزوَّد

زعم البوارح أن رحلتنا غدٌ   وبذاك خبّرنا الغراب الأسود

حتى وإن أصلح الإقواء وصار الشّطر يروي "وبذاك تَنْعَابُ الغراب الأسودِ". لكن كلام العلاّمة الأحمدي له ما يؤيّده بشأن إقواء النّابغة، فأبو عبيدة رواها على الإقواء، وبلغ ابنَ الأعربي أنّ النّابغة أقوى، فورد يثـــــــــربَ

فأنشدها، فقالوا له: "أقويت، فلم يعرف ما عابوا، فألقوا على فم قينة لهم: وبذاك خبّرنا الغراب الأسود، فَفَطَن فلم يَعُد". ممّا حدا بالنّابغة أن يقول: "ورَدْتُ يثرب، وفي شعري صنعة، وصدرت عنها وأنا أشعر العرب"، بل ما يؤيّدقَولَ الأحمدي ما صرّح به أبو عمرو بن العلاء: "فحلان من العرب الشعراء كانا يقويان: النّابغة، وبشر بن أبي خازم".

أيًّا كان الحال، فإنّ اللاّئحة مفتوحة، فهناك ذِكْرٌ لِلُغويين آخرين أمثال ثعلب، وابن فارس، واليزيدي، وابن جني، والحريري، وأبي عبيدة، والمازني، وابن مالك،...سواء بذكر أشعار لهم أو أخبار أو احتجاجات علمية، يمكن استنتاجها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى جانب ذكره شخصياتٍ أخرى كثيرة جمعت بين النقد والشعر واللّغة والأدب كالمقرّي، ولسان الدّين بن الخطيب، وأبي العلاء المعرّي، وابن رشيق القيرواني، وأحمد ابن محمّد بن عبد ربّه،...

2- فضاءات فنية عروضية

والفضاءات اللّغوية في المتوسّط الكافي هنا نعني بها ما كان خارج الموسيقى والإيقاع والمقاطع الصّوتية، فإنّ هذا المصدر بوصفه عروضيًا واسعًا، بل جامعًامانعًا يكاد يكون كلّه تقليبات صوتية بداية من الأصوات التي تتركّب منها الأسباب والأوتاد والفواصل إلى التّفاعيل المختلفة، حتى وإن كان العلامة الأحمدي يسمي هذه الأصوات حروفا تماشيا مع المصطلحات اللّغوية التّقليدية، وإلاّ فإنّ الحرف شيء والصّوت شيء آخر، ولا يوجد في العروض إلاّ الأصوات، وكان ابن جني ممّن نبّه على ذلك وسبق الغربيّين المحدثين، إذ يقول: "اِعلم أنّ الصّوت عرض يخرج مع النَّفس مستطيلا متّصلا حتّى يَعْرِضَ له في الحلق والفم والشّفتين مقاطعُ تثنية عن امتداده واستطالته فيسمّى المقطع أينما عرّض له حرفًا، وتختلف أجراس الحروف باختلاف مقاطعها،...ألا ترى أنّك تبتدئ الصّوت من أقصى حلقك، ثمّ تبلغ به أدنـــــــــى

المقاطع شئت فتجد له جَرْسًا ما، فإن انتقلت عنه راجعا منه أومتجاوزا له، ثمّ قطعت، أحسست عند ذلك صدى غير الصدى الأول، وذلك نحو الكاف، فإنَك إذا قطعت بها سمعت هنا صدى ما، فإن رجعت إلى القاف سمعت غيره، وإن جُزتَ إلى الجيم سمعت غير ذيْنِك الأوّلين"، وأما الحرف عنده فهو حدّ مُنْقَطَعِ الصوتِ وغايتهُ وطَرَفهُ.

وحين يتعلق الأمر بشعر موزون مقفّى، فإن موازينه تعتمد على التحليل المقطعي، فالأسباب، وهي نوعان: خفيف وثقيل ينتهي الخفيف منها بمقاطع صوتية مغلقة، والثقيل منها ينتهي بمقاطع صوتية طليقة،...وهكذا سائر التشكيلات العروضية الأخرى، وعلماء الأصوات العربية يخطروننا أن العربية تتشكل من بنات مقطع واحد إلى بنات السبعة، وليس بعد ذلك شيء فيها:

- من بنات المقطع الواحد القصير المفتوح: جَ – يَ– صَ،...
- من بنات الاثنين: جاؤوا – هاتوا – قولي،...
- من بنات الثلاثة: كَتَبَ /ك/ ـَ /ت/ ـَ /ب/ ـَ/.
- من بنات الأربعة: سمكة /س/ ـَ/م/ـَ/ ك/ـَ/ت/ـُ/ن/.
- من بنات الخمسة: سمكتك /س/ـَ/م/ـَ/ ك/ـَ/ت/ـُ/ ك/ ـَ/.
- من بنات الستة: سمكتكما /س/ـَ/م/ـَ/ ك/ـَ/ت/ـُ/ ك/ـُ/م/ ـأ:/.
- من بنات السبعة: سمكتكمو/س/ـَ/م/ـَ/ ك/ـَ/ت/ـُ/ ك/ـُ/ ك/ـُ/م/ـو:/.

ومن خلال مقارنة الأنسجة الصوتية التي تتشكل منها اللغة العربية يتضح لنا أن ما يسمى الأسباب والأوتاد والفواصل أو الأصوات العشرة التي تشّكل التفاعيل(لمعت سيوفنا) ليست إلاّ من صميم الحقل الصوتي، الفيزيائي.

والعلامة الأحمدي، وهو يقدّم لنا هذه المعالم العروضية الشيقة الرائعة، لا يجتزئ بما ظهر منها شكليًا أو بالاعتماد على الدوائر الخليلية وحدها، بل ينهج نهجاً تطبيقياً يعتمد على تقصّي الزحافات والعلل وجَرْدها في أطول القصائد الشعرية، ويتتبّع تقلباتها الصوتية من زيادة ونقص وإثبات وحذف، فحين يعرض إلى العلل، يحيل إلى معلقة طرفة، فيسجل مطلعها:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ثم يحلّل أن هذه المعلقة من ثاني الطويل، وهي مائة وأربعة أبيات، دخل القبض(تحوّل فعولن إلى فعول، ومفاعيل إلى مفاعلن) في الجزء الخماسي(فعولن) مائة وتسعا وثلاثين(139) مرة، بينما لم يدخل في السباعي(مفاعيلن) إلاّ ست مرات، ولم يدخل الكفّ (حذْف سابع الجزء ساكناً: مفاعيلن، فاعلاتن، مستنفع لن، فاع لاتن (في المضارع، ولا يدخله من الزحاف غير الكف، ولا تدخله علة أصلاً)، ويكون في سبعة أبحر: الطويل، المديد، الهزج، الرمل، الخفيف، المضارع، المجتث) فيها (في معلقة طرفة) بالمرة.

وبالتحليل التطبيقي نفسه يقدم لنا معلقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها:

ألا هي بصحنِك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

فبعد تعداد أبياتها بأنها مائة بيت وبيت، يشير إلى أن العَصْب (تحوُّل مفاعلتن إلى مفاعلن) لم يدخل بالمرة فيها، ثم يلتفت إلى معلقة لبيد بن ربيعة:

عفت الديار محلّها فمقامها عنى تأبّد غولها فرجامها

ليشرّحها التشريح الصوتي نفسه، فنصها مؤلف من ثمانية وثمانين بيتاً، ولم يدخل الوقص(حذف ثاني الجزء متحركًا، ولا يدخل إلاّ على تفعيلـــــــة

واحدة (متفاعلن) وعلى بحر واحد (الكامل) فيها قط، خلافاً للإضمار الذي دخل في واحدة ومائتي تفعيلة.

ونجد الظواهر الصوتية تطفو على سطح هذا الكتاب كلما تقدمنا في قراءته وتعمقنا تصفّحه، إذ بمجرد عرضه لإشكال التقطيع ينبِّه مستعمل كتابه قائلاً: "والّذي يُوزَن ويدْخُل في التقطيع من حروف الهجاء كلُّ ما نَطِقَ به، وظهر على اللسان، وأُدْرِكَ بحاسة السمع، ولو لم يُرْسَم".

وحين يتعرض لبعض الإشكالات المطروحة في الرسم العربي حتى الآن، فإنه لا يمر عليها مرور متخلص أو مستعجل، بل يقف عندها طويلاً ليستقصيها استقصاء، وهي من جنس عمله، ولكنها ليست من مهمته، من ذلك واو عمرو التي تُرْسم ولا تُقطّع حيث يخصص لها الرجل حيزا كبيرا من جُهْده فهذه الواو، كما يذكر، تثبت في الخط وترسم إذا كان الاسم مرفوعا أو محفوظا أما إذا كان الاسم منصوبا فإنها تحذف خطًا مستشهدًا بقول الشاعر:

يقولون: إن العدل في الناس ظاهر	ولم أر شيئا منه سرًا ولا جهرا
ولكنْ رأيت الناس غالِبَ أمرِهِمْ	إذا ما جنى زيد أقادوا به عَمْرا

هذا في النصب، وفي الرفع يستشهد بِشعر لعمرو بن مَعْدِ يَكْرِبَ:

ألم تر آّما ضَمَّني البلد القَفْرُ	سمعت نداءً يَصْدع القلبَ ياعَمْرُو

وفي الخفض كقول بعضهم:

عَتبْتُ على عمرو فلما فقدتُه	وجرّبت أقواماً بكيت على عمرو

ومما يقترب مما نحن فيه أنه حين أورد قصيدة لنجله سعد الدين قالها وهو بالقاهرة متشوقاً إلى مرابع قسنطينة التي كان يتعلم في معاهدها:

يا بنتَ أطلسَ والجبالُ جميعُها تجثو خضوعاً للأشمِّ أبيك

حُبِّيكِ يا سِرْتا الجميلة لم يزل ينمو كما تنمو الفضائل فيكَ

سرتا وما أحلى نداءك في فمي هيهات ينعم بالرضا ناسيكَ

عذّبت طِفلك في هواكِ وما درى أن العذاب المرّ أَنْ يَسْلُوكِ

كيف النسَائم في الأصائلَ والضحى وملاعبي في سيدي مبروك؟

وسماؤك الزرقاء كيف بدورُها ونجومُها الزهراء إذ تَعلُوكِ؟

والمعهد الحاني على أبنائه والعلم هل يزهو به ناديك؟

أنستْني الأيامُ كل هناءة إلاّ السعادة والهناء فيك

كانت لنا تحت الصَّنوْبر خَلوةٌ أنا والرفاق النُّجْبُ من أهليك

أيام كُنّا في مرابع لَهِونا نبني الحصون كأنما نَبْنيك

ونشيد بالأحلام صرحا شامخاً ونرقرق الأمل الذي يرضيك

حتى إذا شبَّ الصَّبا ونما الهوى رحنا نفكّر في الّذي يُعليك

فهناك أنّا عائدون إلى الحمى لنُتِمَّ ما قد شادَهُ بانيك

أنجبت شعباً للمكارم سَعْيه وَسَقَيْتِه الحب الذّي يسقيك

فتبسّمي للشعب في ظلماته ما العزّ إلاّ بَسْمَةٌ من فيك

يلتفت العلامة الأحمدي إلى تركيبين اثنين خاصين وردا في هذه القصيدة، ومما يهمنا منهما الآن حذف الألف أو الصائت الطويل من الضمير المنفصل(أنا) مُنبِّهاً إلى جواز حذفه لفظاً حتى وإن أُثبِت خطاً، ولذا يجب مراعاة ذلك ونحن نقرأ التركيب الذي ورد فيه:

أَنَ و الرِّفَاقُ النُّجْبُ من أهليك

ومثل هذه الظاهرة الصوتية وجدت أيضا لدى أبي فراس الحمداني:

بلى أنا مُشتاق وعندي لوعة   ولكنَّ مثلي لا يذاع لَهُ سِرُّ

ونلاحظ أن الرجل لما تكلم عما يُسميه العروضيون الإكفاء الذي هو اختلاف رويّ البيت مع رويّ البيت مع رويّ البيت الذي يليه بحرفين متقاربين في المخـــــرج

أحضر شواهد تجسّد هذه الظاهرة الصّوتية الخاصة باللغة العربية كقول كُثيِّرٍ(105هـ):

إذا زُمَّ إجماَلٌ، وفارق جيرة   وصاح غراب البَيْنِ أَنتَ حزينُ

تنادوْا بأَعلى صخرة وتجاوبَتْ   هوادِنُ في حافاتهم وصهيل

حيث اختلف الرويّ بالنون واللام لتقاربهما في المخرج ، واستطرد: "لأن مخرج النون من طرف اللسان، ومخرج اللام أدنى حافة اللسان إلى منتهى طرف الأسنان" حتى وإن روى ابن جني البيت:

أ اَنْ زُمَّ أجمالٌ وفارق جيرة   وصاح غراب البين أنت حزين

كما أن طبع "إجمال" بكسر الهمزة خطأ مطبعي، وهي ظواهر لاحظناها في هذا المصدر الذي يجب أن يراجع لتصحيح هفواته المطبعية، فالعلامة الأحمدي أسمى من ألا يعرف جموع الجمل بأنها جمال وأجمال وجمالات وجمائل، ولربما ذكرت كتب اللغة جموعاً أخرى مثل أَجْمُل وجِمَالَة، كما أنه أرفع من أن يقول "سبع مجلدات".

الأهمّ أن المصادر المعتدّ بها في اللغة العربية وعلومها تؤيد ما ذكره الأحمدي بأن قافية قد تأتي بصوتين متقاربين في المخرج، من ذلك ما يرويه أبو زيد الأنصاري في نوادره من أن امرأة عربية قالت لابنها:

بُنيّ إنّ البرّ شيء هَيِّنُ   المنطق اللّينُ والطُّعَيّمُ

معلّقاً: "جاءت بالميم مع النون في القافية لأن مخرجيهما متقاربان"، ويورد أبو زيد لراجز رَجَزهُ:

وصاحبٍ يمتعص امتعاصا   كأنّ في حال استِهِ أَحْلاَسا

يزداد ما استعجلْتهُ حِتَاسا

حيث جمع الراجز بين الضاد والسين للسبب نفسه، والإكفاء عكس الإجازة التي تعني اختلاف رويّ البيت مع روي البيت الّذي يليه بصوتين متباعدين في المخرج كاللام مع الميم، فالأول صوت لثوي متوسط مجهور حافي منفتح، في حين أن الثاني (الميم) صوت شفوي متوسط مجهور أنفي متفتح، فبينهما نقاط تلاق ونقاط تباين، ومثل هذا قول بعضهم:

ألا هل أرى إن لم تكنْ أمُّ مالكٍ   بِملْكِ يَدِي أن الكَفاءَ قليل؟

وعلّق العلامة الأحمدي: "فاختلف الرويباللام والميم، وهما متباعدان في المخرج، لأن مخرج اللام أدنى حافة اللسان، ومخرج الميم الشفتان فبينهما تباعد"

3. فضاءات سانتاكسية

وبالنسبة للفضاءات السانتاكسية، فإن هذا المصدرلا يخلو من بعضها ولقد سبق لنا أن أوردنا تخطئة اليزيدي للكسائي في تركيب شعري:

لا يكون العَيرُ مُهراً   لا يكون، المُهر مُهر

وحين وظف ابنه سعد الدين تركيب "حُبِّيك" في قوله:

حُبِّيك يا سرتا الجميلة لم يزل   ينمو كما تنمو الفضائل فيكِ

حلل ذلك بقوله: "معنى حُبِّيك: حُبِّي إياك، وهو تركيب كثير الاستعمال، أي حُبِّيكِ، وحُبِّيه، وهواييهِ أي حبّي إياه، وهواي إياه، قال علي بن أبي أُميّة:

أنا أبكي من هواييِ   ـهِ ومن يوم الفراق

وقال الحسين بن الضحاك المعروف بالخليع:

لا وحُبِّيك لا أصا   لح بالدّمع مَدْمَعا

من بكى شَجْوَةُ استرا   ح وإن كان مُوجَعَا

وقال عليٌّ أبو جعفر أحمد بن عبد المالك بن سعيدالعنسيُ:

لا وحبّيك لا يطيب صَبوُحٌ   غِبْتِ عنه ولا يَطيب غَبُوق

وقال آخر:

لئن كان حُبّيك لي كاذباً   لقد كان حُبّيك حقًّا يقينا

ولربما التفت إلى إعراب تركيب سانتكسي نقلاً عن العلماء وما لهم فيه من آراءٍ ومذاهبَ، من ذلك توظيف بعضهم "لبّيْك" في قوله:

فقُمْ إذا قام كلُّ مجتهد   وادعُ إلى أنْ يقول: لَبَّيْكاَ

مما جعله يلخّص هذه المسألة نقْلاً عن المازني قائلا:"في معنى لبّيك أربعة أقوالٍ، هي نصب على المصدر: أحدهما إجابةً لكي اربّ وثَنَّوْا لأنهم أرادوا إجابةً، بعد إجابة، كما قالوا: حنانيك، يريد حناناً بعد حنان، والثاني: اتجاهي إليك يارب وقصدي فَثَنَّوْا للتأكيد أخذاً من قولهم: داري تَلُبُّ دارك أي تواجهها، والثالث: محبّتي إليك ياربّ من قول العرب: امرأة لبَّة إذا كانت محبة لولدها، عاطفة عليه...والرابع: إخلاص لكي اربّ من قولهم: حُبّ لُبابٌ إذا كان خالصاً محضاً، ومن ذلك لبّ الطعام ولُبابُه".

والملاحظ أنّ موسى الأحمدي لم يعلّق على هذه الآراء الأربعة مما يدلّ على اقتناعه بها، والمعروف على أنّ هذه التراكيب لبّيك وسعديك وحنانيك ثُنِّي مصدرها وأضيف إلى كاف المخاطب ويُسند إلى الخليل أنها ثُنّيَتْ على جهة التأكيد، وأجدر بقول الخليل أن يكون سليما لأنه كان من عادة العربي أن يخاطب الاثنين حتى وإن تعلق الأمر بشخص واحد:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا   نبكي الديار كما بكى ابن خزام

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل   بسقط اللوى بين الدخول فحومل

خليليّ مرّا بي على أمّ جنْدَب   نُقَصِّ لُبَانَاتِ الفؤاد المعذّب

فإنكما إن تَنْظُراني ساعةَ   من الدهر ينفعني لدى أم جُندبِ

ألم تَرَيَاني كلما جلت طارقاً   وجدت بها طيباً وإن لم تَطيَّبِ

يا خليليّ أرْبعاً واستخبرا الـ   ـمنزل الدارس من أهل الحلالَ

بل حتى ابن الرومي قال:

خليليَّ تيَّمتني وحيدُ ففؤادي بها مُعنًّى عميدُ

ويحلّل تركيباً جاء في شعر أبي محجن الثقفي "أخاف إذا ما مُتّ أن لا أذوقُها" بقوله: "أن في البيت ليست ناصبة، وإنما هي مخفَّفة من أنّ، واسمها ضميرُ الشأن محذوف والتقدير أنّه لا أذوقها، وذلك إذا فُصل بين أن والفعل(لا) استوى النصب بها والرفع على أنها مخفّفة، واسمها ضميرا الشأن محذوف، وجملة لا أذوقها في محل رفع خبر أنّ المخفَّفة".

3– فضاءات لغوية عامة

ونظراً لتكامل العناصر اللسانية بعضها ببعض فإن العلامة الأحمدي حين تعرض له وحدة لغوية يراها غامضة أو من خاصة الخاصة، فإنه يلتفت إليه ويحلّلها لسانياً خارج العروض، من ذلك كلّما أراد أن يطبق على أحد البحور الشعرية أورد بعض الآيات الشعرية لمروان ابن أبي حفصة منها:

إنّ الغواني طالما قتلْننا بعيونهنَّ ولا يَدِينَ قَتيلاَ

أبى إلاّ أن يشرح الفعل (ودى) دلالياً ومورفولوجياً بقوله: "ودَى القاتل يديه دية إذا أعطى وليّه المال الذي بَدَلَ النفس، وإذا أَخَذْت الأمر منه كان الفعل على حرف واحد في الوصل، تقول: يا فريد(د) القتيل ثم يصوغ القاعدة لهذه الظاهرة اللغوية محيلاً على ابن عقيل الذي سجلهَا في أبيات بيّن فيها كيفية الواحدِ المذكر، ثم المثنى مطلقاً، ثم الجمعِ المذكر، ثم الواحدةِ ثم جمعِها.

ويأبى الشيخ إلا أن يتبحّر في هذه الصيغة المسماة مدرسياً اللفيفَ المفروق بتسجيل لُغز لساني لا يدرك فحواه وسِرَّهُ إلاّ الوَاحِدُ والاثنان من المختصين في اللغة العربية نفسها، وإلاّ فهل باستطاعة كل أحد منّا أن يفهم ويعرب البيت التالي:

إنَّ هِندُ المليحَةُ الحسناَءَ وَأْيَ مَنْ أَضْمَرَتْ لِخِلٍّ وفاَءَ

لولا عودة الشيخ إلى كتب علم العربية وتَدبُّرُه فيها؟ لنسمع إليه وهو يقول: "فإنه يقال: كيف رُفِعَ اسم إنَّ وصفته الأولى – أعني المليحة– والجواب: أن الهمزة فعل أمر، والنون للتوكيد، وهند منادى بحذف حرف النداء نعت لها على اللفظ، والحسناء نعت لها على الموضع، ووَأْيَ مصدر نوعي منصوب بفعل الأمر".

ومن ثم، فإن علم العروض العربي قد يظهر علماً رياضياً جافاً ومنفّراً، ولا يكاد الشاعر– لا الناظم- يوظف هذا البحر أو ذاك حتى تسنى أنّنا أمام شعر موزون مقفّى لولا الأصداء الصوتية الموسيقية التي تلمسها الأذن والحواس في روي القصيدة، ومن ثم أيضاً نؤكّد على تكامل علوم اللغة العربية بجميع عناصرها وأشكالها.

وثَمّت التقدير اللغوي التَّحتي الذي ليس من مهمة العروض ولا العروضي ولا حتى الشاعر بيانه، فالمسؤولية تقع في هذه الحالة على المتلقي المفترض فيه سلفاً أنه ملّم باللغة العربية وضليع فيها، فالعلامة موسى الأحمدي حين يورد بيتاً لكعب بن زهير وهو يصف ناقته:

من كل نَضَّاخَةِ الذِّفْرَى إذا عَرِقَتْ عُرْضَتُهاَ طامسُ الإعلام مجهولُ

يلفت انتباه المتلقي بأن كلمة "الذِّفرى" مفرد قائم مقام التثنية، لأن الناقة لديها ذِفريان، وهما النُّفرتان اللتان خَلْف أذن البعير، وهما أوّل ما يرشح العرق منهما إذا اشتدت الحرارة، ومن الخطإ أن نظل منساقين وراء ما يعرف بالضرورات الشعرية لأن لنا من الدلائل ما يغلب على الظن أنها خطابات وتكلمات عربية متبعثرة في التراث اللساني العربي العتيق، فحذْفُ الكاف من مالك أو الثاءِ من حارث أو التاء من فاطمة،... كل ذلك ترخيم ولو تعلق بترخيم غير المنادى الصالح للنداء، ويزعم الأصمعي نقلاً عنه في بعض المصادر أن سيبويه استوحى هذا المصطلح منه،... وقصر الممدود ومد المقصور لهجة عربية معمول بها حتى في القراءات القرآنية، أما تذكير ما يؤنث أو تأنيث ما يذكّر فبابان واسعان ليسا خاصين بالشعر وحده، كل ما في الأمر أن تراثنا الأدبي القديم الموروث متجسد فيما دُوِّن وَحُفظ وَرُوِيَ، ولم يكن معظمه إلاّ شعراً، وهكذا سائر الأبواب والمستويات النحوية والصوتية والصرفية الأخرى التي يجد لها علماء اللغة مخرجاً ولا تخريجاً إلاّ أن يسمّوها ضرورات أو ضرائر شعرية حسماً للنزاع، وسدًّا للاجتهاد، وفضلا في هذه المسألة التي لا تبرح شائكة أو مسكوتا عنها إلى زمننا هذا، مع أنه كان يجب أن تعدَّ ظواهر لغوية، وأن تهَيأ لها قواعدُهاأسوة بما هُيِّئ من ضوابط ومعايير للظواهر الأخرى في لغتنا العربية.

5. خاتمة

وإذا ما دفعنا الفضول العلمي التكاملي يوماً رغبة في الوقوف على ظواهر لغوية لم تؤسس لها قواعد صارمة حتى الآن، فإن هذه الظواهر لا نصادفها فيما اطرد من نصوص وتراكيب بقدر ما نعثر عليها في نصوص وتراكيب لا تزال مهملة حتى أصبحت شبه دخيلة على اللغة العربية، والذي نتمناه أن يلفت المختصون والمجامع والهيئات اللسانية العربية إلى هذه العناصر اللسانية التي لا يستغني الإبداع الواسع والمتنوع عنها بالنسبة للغة العربية، ومع ذلك فإن كل مبادرة ستظل حبرا على ورق إذا لم توظف هذه العناصر توظيفاً حسياً وعملياً من كُتّاب وشعراء ذوي ضلاعة في هذه اللغة التي هي أغور وأعمق من أن تكون وحسبُ قشوراً ذابلة على ألسنة عوامها أو تعابير تواصلية سطحية منمّقة تجترها أفواه خواصها.

الأعداد الصادرة
من مجلّة اللغة العربية



المجلس الأعلى للّغة العربية
06 شارع فرنكلين روزفلت ، الجزائر
الهاتف : 24/25 07 23 21 213 الفاكس : 07 07 23 21 213
ص ب 575 الجزائر، ديدوش مراد
www.csla.dz